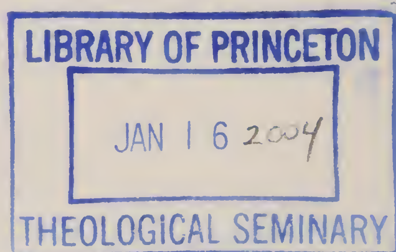


N. 190 Giugno 2002

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI

GIUSEPPE GANGALE
PROFETA DELLE MINORANZE



ANNO CXIX

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: ssvaldesi@yahoo.it.

Abbonamento annuo: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 17,00, estero Euro 22,00.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 20780102 intestato a Claudiana Editrice, Via Principe Tommaso 1, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

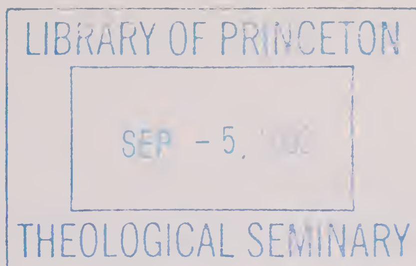
Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 25,00, estero Euro 30,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario n. 1142134 c/o Banca CRT, ABI 06320, CAB 31070 intestati a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 10,33

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 190

Giugno 2002



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



CLAUDIANA

GIUSEPPE GANGALE,
PROFETA DELLE MINORANZE

a cura di Davide Dalmas

Atti del convegno di studi

Torre Pellice, 27-28 agosto 2000

Introduzione

Il convegno su *Giuseppe Gangale profeta delle minoranze* (Torre Pellice, 27-28 agosto 2000) è risultato dalla fruttuosa collaborazione di diverse istituzioni: la Società di Studi Valdesi e il Centro Culturale Valdese di Torre Pellice, il Centro Studi Piero Gobetti di Torino e l'Associazione Amici della Biblioteca Guicciardini di Firenze. La Società di studi valdesi, in particolare, si è impegnata direttamente in questa operazione prima pubblicando nella collana storica il volume *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, presentato durante il convegno, ed ora offrendo lo spazio del proprio «Bollettino» per accogliere gli atti delle giornate di studio. Queste pubblicazioni rappresentano la volontà della Società di continuare a seguire una delle linee culturali portanti della propria attività, ossia l'interpretazione delle vicende del protestantesimo nell'Italia del Novecento.

Gli interventi qui raccolti sono ordinati diversamente dal programma del convegno (la cui struttura originaria, d'altra parte, era già stata alterata da alcune defezioni dell'ultimo momento), nell'intento di fornire un'organicità che inviti ad una lettura complessiva. Dopo il saluto della vedova Margarita Uffer, infatti, compare una prima sezione di profili generali di Gangale (Giorgio Bouchard dal punto di vista biografico-spirituale, Sergio Rostagno da quello teologico e Giovanni Rota da quello filosofico); una seconda sezione è volta all'interpretazione di alcuni temi e problemi sollevati dall'opera e dall'azione di Gangale (Franco Scaramuccia sul rapporto col battismo, Giorgio Tourn sui libri dedicati a Calvino, Anna Strumia sulla mancata Riforma in Italia); ed una terza che dal protagonista si apre ai suoi rapporti culturali (Paolo Bagnoli sulla casa editrice Doxa, Francesco Saverio Festa sul legame con i meridionalisti, Alberto Cavaglion sulla polemica di Claudio Treves contro i neo-protestanti, Alberto Cabella sul rapporto con Gobetti). Abbiamo infine raccolto alcuni echi di un dibattito che fu al tempo stesso informale e profondo, ricco di scorciate interpretazioni e di proposte per ulteriori ricerche (oltre a quelli qui riportati, di Pawel Gajewski e di Sergio Ribet, ricordiamo anche gli stimolanti interventi di Giorgio Spini, Giorgio Peyrot, Gustavo Malan, Mario Miegge e Antonio Di Grado).

Il profeta delle minoranze. A prima vista, la riflessione di Gangale non si impegnò direttamente né sulla profezia (nel suo linguaggio compare spesso invece il messianismo) né sul concetto di minoranza. Il titolo del convegno – proposto da Giorgio Bouchard che si rifaceva, per il termine profeta, ad una definizione di Luigi Santini – intendeva offrire un efficace compendio ad una vicenda biografica ed intellettuale fortemente segnata dalla discontinuità. Una certa forza propulsiva, infatti, un parlare ispirato e saldo nelle certezze rimane costante nell'iniziale impegno teologico-filosofico come nel successivo linguistico; e sono caratteri posti continuamente al servizio di minoranze: i protestanti italiani, i romanci svizzeri, gli albanesi di Calabria. Tirando le somme ora, due anni dopo il convegno, e potendo rileggere complessivamente il lavoro dei relatori, però, si può riconoscere appieno quanto fu ben scelto quel titolo. Indubbiamente, Gangale delle minoranze fu profeta, e non apologeta. Se il profeta è chi parla in nome dell'Alto, chi porta giudizio su passato e presente, annunciando la strada della correzione, se è chi indica un futuro che è tanto quello di una missione da compiere quanto quello di promesse che saranno mantenute, e se è anche chi parla spesso contro la propria volontà e più spesso ancora contro la volontà del suo popolo, e in particolare di chi lo guida, Gangale ha certamente svolto un simile compito. È stato profeta perché mostrava, alle più o meno riluttanti minoranze cui si rivolse, compiti e mete diversi da quelle che credevano di doversi porre. Gangale non chiedeva leggi protezionistiche, non difendeva il diritto ad esistere delle minoranze come macchie di colore, ma le spingeva ad essere se stesse fino in fondo, fino a quella essenza radicale che esse stesse ignorano. Invitava le minoranze a tenersi così strette ai propri cuori costitutivi e al tempo stesso così aperte al confronto con la cultura dell'ora, da osare l'ambizione di invertire la legge dell'attrazione gravitazionale e attrarre a sé le maggioranze.

Proprio dalla scelta di questo compito, probabilmente, deriva quel problema della "fuga" di Gangale su cui si è a lungo interrogato il protestantesimo italiano. Paradossi come quelli indicati da Gangale, infatti, si possono sventolare come bandiere piantate lontano, come mete eroiche, soltanto per un periodo determinato. Se si prosegue a vita, si diventa inesorabilmente dei tromboni ripetitivi, dei capi di centinaia con tre seguaci; non voci clamanti nel deserto, ma patetici egocentrici che insegnano ai popoli, che invece tranquillamente li ignorano, a comportarsi come desidererebbe il pensiero della mente che vede *dal punto di vista della storia mondiale.* Era la funzione stessa che aveva scelto, quindi, che imponeva a Gangale di andarsene ad un certo punto, oppure di passare umilmente a fare il pastore, come infatti gli consigliò Karl Barth, il quale però, sia pure in anni tragici, aveva alle spalle il riferimento di una minoranza

interna ad una maggioranza, non un pulviscolo di sparute comunità revivaliste, evangelo-massoniche o arroccate dietro ai baluardi di una tradizione martoriata, e circondate da un generale clerico-fascismo. Spazio minuscolo per chiese confessanti, in Italia.

Allora il lungo, sia pur discontinuo e non abbastanza ufficiale, corteggiamento di Gangale da parte del protestantesimo italiano negli anni successivi all'"esilio", era destinato in partenza all'insuccesso. Il popolo riluttante era almeno in parte diventato pronto ad ascoltare il profeta? Egli rispose che aveva già detto tutto, in campo teologico. Al massimo si lasciò, tardi, scappare qualche segnale d'interesse per il movimento pentecostale, sempre nella convinzione che sono le idee che penetrano nel popolo le sole che contano. Non era tanto una questione di carattere o di volontà, da una parte e dall'altra. Lo spazio per un rinnovato impegno paragonabile agli anni di «Conscientia» e di Doxa non c'era più. E non tanto a causa del clericalismo, fascista o democristiano che fosse, ma perché la forma profetica assunta da Gangale era quella dell'osservatore metastorico, che non può facilmente trasformarsi in uomo d'azione o medio dirigente. Osservata fino in fondo la situazione storica all'altezza degli anni Venti e Trenta, spremuta tutta l'arancia concettuale della situazione del protestantesimo italiano dall'Ottocento al Novecento, sarebbero serviti molti decenni perché riprendesse forza il respiro necessario a produrre nuovamente quegli enunciati definitori, a lanciare nuove spregiudicate formule riassuntive, gonfiate fino a riassumere intere epoche. E ci sarebbe voluta una nuova giovinezza.

Al massimo qualche corollario, nei suoi ottant'anni, Gangale avrebbe potuto aggiungerlo appunto grazie ai nuovi movimenti cristiani, ma avrebbe dovuto a quel punto staccare definitivamente lo sguardo dagli amati filosofi e linguisti tedeschi o danesi per osservare da vicino l'America latina o l'Africa. O forse sarebbe bastata la miniatura offerta dal suo Sud, con neo-calvinisti che stampano a Caltanissetta i testi dei puritani del Seicento?

Uno dei relatori del presente convegno, Alberto Cavaglion, ha recentemente riflettuto sulle minoranze non come oasi degne di protezione, ma come soggetti portatori di un'arca, ossia di una memoria e di un compito da vivere all'interno della globalità. Non molto lontana è l'idea di minoranza formulata implicitamente da Gangale, ossia di una realtà che è sensata soltanto se sa riconoscere i segni della propria elezione, se sa essere se stessa senza falserighe, e al tempo stesso sa essere generale senza proporselo. In questi anni cosiddetti postmoderni, una delle immagini più diffuse è quella della marmellata globale che miscela e omologa tutti i sapori, che siano presenti in maggiore o in minore quantità. La minoranza di Gangale è invece un gusto preciso ed inconfondibile,

che certo non accetta di svaporare nell'indistinto, ma che non ha neppure alcuna intenzione di rimanere nel vasetto o di farsi eventualmente delibare nell'olimpo ristretto dei cultori di qualche *slow-food*. È un prodotto marginale che non intende comportarsi da tale, ma ha invece l'audacia di proporsi a tutti i palati, senza sedurli con illusorie *réclame*, con l'intenzione invece di influenzarli e lasciarsi influenzare; non in un gioco di ruoli, ma credendo sempre di avere la Verità proprio nel rifiutare i bracci secolari che normalmente accompagnano questa coscienza.

Se le cose stanno così, diventa di primaria importanza comprendere il cuore del problema-Gangale, trovare un bandolo che ci conduca al centro di questa audacia. E infatti spesso le relazioni che seguono cercano di rinnovare o di approfondire interpretazioni che nel corso degli anni si sono talvolta avviticchiate su di sé. Rota, ad esempio, ci prova leggendo tutti i libri di Gangale come libri sulla crisi (tra l'altro, *Apocalissi della cultura*, così come *Il Dio straniero*, sono anche bellissimi titoli), studiando l'ermetismo concettuale e stilistico che sgorga paradossalmente dallo sforzo d'essere comprensibile, distinguendo le diverse "fonti" filosofiche che non si annullano a vicenda, ma si incontrano per accumulazione, impegnando il pensiero di Gangale in confronti inediti, ma ben fondati, come quello con Michelstaedter, sempre nella convinzione di fondo che l'intento continuo di Gangale sia quello di mostrare la chiarezza – e la complessità – della fede via la filosofia. Tourn invece torna sul costante accostamento dei due maestri più evidenti, Calvino e Hegel, interpretandolo come desiderio di forgiare un "sistema" che si misuri sul rapporto complesso e vitale tra pensiero e storia, dopo aver definitivamente rifiutato disincarnate e atemporali vicende del Pensiero. E se Strumia ci ricorda come il Protestantesimo, per Gangale, fosse insieme pensiero e azione, fosse volontà di autocorrezione e autocontrollo progressivo («fede in Lui e autocontrollo per noi»; «educazione alla responsabilità per quello che si crede, per ciò che si fa»), Rostagno afferma che Gangale aprì a questo protestantesimo uno spazio lì dove non c'era, anzi dove era accuratamente negato, ossia nella cultura italiana.

È quasi diventato un luogo comune affermare che Gangale, soprattutto con la casa editrice Doxa, ha permesso l'ingresso nella cultura italiana di autori ancora ignorati e fatto dialogare l'Italia con il protestantesimo europeo. Esplicito, in effetti, è stato il tentativo di Gangale di "parlare agli Ateniesi", cioè agli italiani colti, ma quanta parte di questo tentativo è riuscita? Certo, Gangale è riuscito ad attrarre nelle sue attività molti intellettuali di assoluto rilievo, ed è riuscito a farsi leggere da un rilevante pubblico. È certamente vero che Antonio Banfi, Adriano Tilgher, Piero Gobetti, Lelio Basso (e Tommaso Fiore, e Ca-

millo Berneri...) li ha incontrati, ed è merito mai da sottovalutare, ma chi di loro ha davvero cambiato qualche idea, qualche impostazione di pensiero dopo l'incontro con Gangale? Il suo *Calvino*, ad esempio, è stato letto dagli studiosi della Riforma? Le edizioni di Kierkegaard, o di Tillich, sono ancora citate nella storia della fortuna italiana di questi autori? Una qualche idea, sia pure negata o nettamente contestualizzata, è entrata in qualche settore della cultura italiana? Mi pare che sia un discorso ancora da valutare pienamente (anche se qualche dato interessante è già emerso, pensiamo ad Aldo Capitini che conservava «come preziosa» la raccolta di «Conscientia», oppure a Franco Fortini che si è in parte formato sui libri della Doxa). La profondità e l'ampiezza dei rapporti, infatti, iniziano appena ad affiorare (grazie agli studi di Strumia e Rota, ad esempio, grazie alla scoperta di carteggi, di testi poco noti, alla lettura di testi noti ma poco letti, e all'incrocio di conoscenze e competenze). È difficile però credere che questo lavoro *in fieri* condurrà a riconoscere un ascolto e una vitalità al lavoro di Gangale tale da trascinarlo definitivamente fuori dai "ghetti" protestante e calabro-albanese che l'hanno finora mantenuto vivo. È veramente arduo pensare che la media – e anche alta – coscienza culturale italiana non ignori tranquillamente tutto il suo discorso.

E allora, le "scoperte" di Gangale servono soltanto come argomento difensivo per la cultura delle sue minoranze? Doxa, per dire, non sarebbe altro che la dimostrazione di aver avuto almeno in parte le carte in regola rispetto al passo spirituale del massimo protestantesimo europeo? E una dimostrazione, per di più, percepita soltanto all'interno (da quella minoranza che ha accettato questo sguardo su di sé, se si accoglie quanto dice Rostagno, e pure senza linee di continuità troppo stringenti, se si segue Tourn, che opportunamente elide i troppo stretti determinismi che spesso collegano Gangale ai barthiani)? È probabile che sia proprio così. È probabile che neppure il "gangalismo" riesca a sfuggire al destino perenne di una cultura religiosa che è troppo altra, e troppo polemica, rispetto a quella dominante in Italia, ma al tempo stesso troppo vicina, mai abbastanza esotica, né sufficientemente nobilitata da martìri che iniziano ad essere veramente troppo lontani nel tempo.

Eppure la qualità del suo dialogo e delle sue chiusure, dei suoi paradossi e delle sue convinzioni, fanno ancora sì che la vicenda intellettuale di Gangale sia una sfinge da interrogare non soltanto da parte delle sue minoranze. E leggendo i vari interventi qui raccolti, i suggerimenti su possibili domande da porre non mancano di certo. Molto rimane da comprendere, come si è già accennato, sui rapporti intellettuali intessuti da Gangale nella sua non lunghissima attività di organizzatore culturale, ad esempio. Se alcuni contatti erano già noti (come Go-

betti e i meridionalisti, qui approfonditi da Cabella e Festa), altri spesso accennati ma poco studiati (Banfi, Tilgher, Evola), di altri ancora (Petrini, Zanfrognini) emergono appena i primi accenni, o le prime notizie della presenza di un materiale da analizzare. Ancora poco noto – ma porta molta luce qui Strumia, in particolare per quanto riguarda il giudizio sul fascismo, ovviamente trasformato dal corso degli eventi – è pure il Gangale "politico". Ovviamente, date le sue nulle conseguenze concrete, non attrae quanto i grandi nomi che incontrò, da Murri a Sturzo, tuttavia l'interesse politico nella sua attività è così costante che non si può ignorare: nella critica a Gobetti di sottovalutare il ruolo dei contadini, nel pensare che solo le masse organizzate da sé possiedono un principio protestante, nell'insistenza sull'autonomismo contro l'individualismo da un lato e il paternalismo dall'altro, nel Marxismo come nuovo grimaldello critico-storico, quasi declinazione contemporanea del grande archetipo Protestantesimo, nell'analisi diretta dei partiti politici che è analisi di religiosità implicite, nella rivoluzione come intima conversione di cui parla qui Festa. E ancora, forse potrebbe portare qualche risultato anche una lettura della teologia e dell'azione culturale di Gangale in rapporto con il neo-calvinismo europeo e americano degli anni Venti e Trenta, al di là dell'ambito tedesco. Probabilmente non ci furono contatti diretti, ma un confronto potrebbe risultare non inutile. Per una corretta comprensione della specificità gangaliana, poi, anche il periodo che precede «Conscientia», quello che il filosofo calabrese bollava come "ospitalità protestante per la cultura" andrebbe valutato da presso, mentre è invece ancora poco noto (o noto talvolta in modo stancamente ripetitivo e indiretto). Ad esempio «Bilychnis» (rivista e casa editrice) meriterebbe probabilmente uno sguardo più neutro e meno militante.

È però nuovamente Rostagno che ci offre l'indicazione che potrebbe dimostrarsi risolutiva per quello sguardo globale che questo personaggio apparentemente contraddittorio tuttavia richiede, anche se è da accogliere il tentativo di dare un senso preciso proprio alla discontinuità ed al silenzio operato da Bouchard per Gangale (come per l'altro grande "silenzio" della cultura protestante italiana del Novecento, quello di Piero Jahier). L'invito di Rostagno è quello di guardare al pensatore, all'organizzatore di cultura, all'editore, al giornalista, al linguista e al difensore delle lingue a rischio d'estinzione attraverso una lente a prima vista secondaria e marginale, quella della sua attività poetica. Si tratta di una produzione numericamente ristretta, dispersa (probabilmente c'è ampio spazio per "scoperte") e assolutamente disordinata (le più note e citate poesie sono normalmente, per ovvi motivi, riportate sempre in italiano, ma scritte originariamente in romancio o in *arbëresch*). Ma un profilo di Gangale

come scrittore, in effetti, manca non soltanto per la poesia, ma anche per la sua prosa affascinante e faticosa. Può darsi che proprio questo ritratto, per il quale molti dati sono stati a suo tempo raccolti da Paolo Sanfilippo, possa dare la necessaria corposità ai tanti elementi di continuità che gli studi hanno fatto fin qui riemergere: Strumia dimostra l'interesse già ben presente in «Conscientia» per la spiritualità popolare, mentre altri documenti, citati dalla stessa studiosa o da Rota e Bouchard, funzionano anche all'inverso, indicando il permanere di interessi filosofici e teologici anche oltre l'uscita dall'Italia.

In effetti lo scrittore Gangale offre intuizioni che il filosofo, il linguista o il teologo lasciano in ombra. Per le proprie poesie, quelle del *Dio straniero* in particolare, Gangale parlava di «threnoi affannosi ed aritmici» e di «cadenze pesanti ed informi», benché in realtà fossero ben presenti rime, assonanze, allitterazioni e tutta l'armata delle figure di suono, oltre a frequenti inversioni ed *enjambement*, non senza accenni di ritmi "barbari" (andamenti dattilici, addirittura chiari tentativi di esametri, soprattutto negli incipit: *Sta nella candida…*, *Anima il pianoforte…*, *Nel tempio…*) e metri italiani perfettamente regolari (*A Lallina*, *Invisibile saluto*), nel contesto di una costante pronuncia fortemente scandita. Certi tentativi barbari, certe parole arcaiche, potrebbero far pensare addirittura a Carducci, ma gli unici riferimenti sensati pur nella grande distanza (superati quelli espliciti, alla Bibbia e al Lutero compositore), sono alla tradizione del pensiero poetante, dal conterraneo filosofo-poeta Campanella a Leopardi, perfino nella ricerca di una lingua sostanzialmente desueta e colta che riesca però a nominare nitidamente il popolo. Notevoli in questi versi sono soprattutto la propensione ironica ed autoironica, che illumina in modo nuovo anche il resto della produzione, così come l'alternarsi di toni angosciati e domesticamente affettuosi nella descrizione del rapporto con Dio, tratti inattesi per chi conosce soltanto le prose.

Lo stile prosastico di Gangale, infatti, è invece ricco di –ismi, di definizioni sempre al limite della contraddizione, nell'intento di stringere nell'orizzonte del proprio pensiero un sempre più ampio ventaglio culturale, nell'ansia di essere la voce della storia dello Spirito in età di Crisi e Decadenza. Come ha colto molto bene Tourn, Gangale è più intuitivo che argomentativo, procede per aforismi più che per accumulo documentario, per «accostamenti paradossali» ed enunciati sintetici fino all'enigmatico. Non è però mai saggista nel senso pieno della parola, se i fondatori del "genere" sono Montaigne e Kierkegaard. Per trovare qualcosa di simile a quel punto di vista soggettivo ed autobiografico, che trae partito dall'occasionalità e dalla singolarità concreta, che trascura le esigenze sistematiche o la proposta di teorie in costruzioni geometricamente stabili,

occorre appunto ricorrere alle poesie. Soltanto nella impossibile unità di un testo che accolga entrambi i registri – come fu appunto il già citato *Dio straniero*, dove le poesie si alternavano ai "discorsi agli ateniesi" – Gangale rientra parzialmente nel paradigma del saggista moderno, che è autocoscienza ed incarnazione di tendenze antidogmatiche, scettiche ed ironiche. Altrove, non sente certo il bisogno di velare dietro alle tipiche mediazioni autobiografiche, artistiche o letterarie del saggista l'assunzione del compito di essere giudice globale della propria epoca. Ma forse, tutto sommato, ci rimette.

DAVIDE DALMAS

Saluto

Mi devo scusare per una debolezza della voce, debolezza che ho in comune con Giuseppe Gangale – con la grande differenza che, quando parlava lui, aveva qualche cosa da dire. Io, invece, non posso né devo che ringraziare. Ringrazio il Signore che mi ha concesso la salute per poter arrivare fin qui con l'aiuto di un mio nipote; ringrazio la comunità valdese della gentile, fraterna accoglienza; ringrazio gli organizzatori di questo convegno e tutti quanti hanno contribuito alla sua riuscita; ringrazio i relatori del loro interessante e prezioso insegnamento.

Prima di venire qui, ho ancora riletto un ottimo articolo sul ritorno in patria dei valdesi, apparso in un mensile cattolico («Jesus», agosto 1989) con una grande foto di questa bella sala, cosicché, nell'entrare qui, mi sono subito sentita a casa. Non so che cosa potrei aggiungere ai molti insegnamenti appena sentiti. Mi si suggerisce di dire qualcosa intorno alla posizione di Gangale a proposito di una collaborazione delle donne in Chiesa e Stato. A questa domanda posso rispondere con un documento del periodo della sua attività di linguista ed insegnante fra i Retoromanci.

In una conferenza tenuta a Coira il 30 dicembre 1944 per invito della «Renania» (una sezione della Lega Romancia) Gangale dice:

> Fanno parte degli abitanti di un villaggio non solo gli uomini. Altre minoranze hanno già da tempo riconosciuto la grande importanza che lo donne possono avere nella salvaguardia della lingua. In ogni villaggio si dovrebbe creare una Renania delle donne.
>
> Il suo primo compito sarebbe quello di far rivivere il romancio, di modernizzarlo e di rinnovare la forma di vita delle donne. Non è vero che le donne grigionesi invecchiano anzitempo a causa del loro lavoro duro. Nessuna contadina d'Europa ha un lavoro così duro e con relazioni climatiche così difficili come la contadina finlandese. Ciononostante, essa è capace di mantenere giovane il proprio corpo più a lungo, perché mantiene agile il proprio spirito.

MARGARITA GANGALE

Gangale: «aderire a una chiamata»

I dati della biografia di Gangale[1] sono essenziali nella loro pacata drammaticità: come tanti uomini significativi della *lost generation* europea ed americana, egli nasce nel 1898; la sua terra d'origine, che amerà con passione fino alla fine dei suoi giorni, è la Calabria[2]: sua madre è però una calabro-albanese, che gli trasmetterà un amore tenace per questa minoranza linguistica e religiosa. Freddo verso il cattolicesimo tradizionale, ma ostile al positivismo imperante[3], questo precoce pensatore farà appena in tempo a finire il liceo prima di essere sottoposto a una prova tremenda: la Guerra, a cui partecipa a diciott'anni come ufficiale di fanteria (1916-18). Ma mentre tanti altri suoi coetanei (Hemingway, Remarque ecc.) scoprono nelle trincee infangate il vuoto dell'esistenza e il declino della civiltà moderna, il giovane Gangale verifica semplicemente la fragilità della patria italiana e i limiti della cultura idealistica: d'ora innanzi, al centro della sua vita, vi sarà il rapporto con Dio, vissuto in una prospettiva tendenzialmente evangelica. A Firenze, dove frequenta l'Università ancora vestito della divisa di ufficiale, ha alcuni incontri decisivi: Vittorio Macchioro (allora evangelico) lo introduce al pensiero di Hegel; Gaetano Salvemini lo orienta verso la sinistra democratica affascinandolo con la sua onestà intellettuale (gli sembra «un protestante senza religione»). Un po' più tardi comparirà nella sua vita la valdese Maddalena De Capua, che diverrà sua moglie. Dopo la laurea (su Pascal) arriva un primo momento di crisi: grazie a Macchioro, Gangale collabora per un po' di tempo a Napoli con la Federazione studenti per la cultura religio-

---

[1] Un quadro della vita di Gangale ci è ormai sufficientemente chiaro grazie a varie pubblicazioni, tra cui segnaliamo: P. SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo del nuovo protestantesimo italiano*, Ed. Lanterna, Genova, 1981; M. UFFER, *Giuseppe Gangale, Ein Leben im Dienste der Minderheiten*, Chur, Terra Grischuna Buchverlag, 1986; C. JANNINO, *Giuseppe Gangale. Un italiano del Novecento in Europa*, Crotone, Res/Series, 1999; *Giuseppe Gangale, pellegrino d'Europa*, Crotone, Res/Series-Doxa, 2000. Notevole anche l'introduzione di Anna Strumia all'antologia di «Conscientia» recentemente pubblicata dalla Società di Studi Valdesi: *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di D. Dalmas, A. Strumia, Torino, Claudiana, 2000. Ricche di notizie e di valutazioni sono le tesi di laurea (inedite) di S. RIBET, *L'opera giovanile di Giuseppe Gangale*, Roma, Facoltà Valdese di Teologia, 1971 e di C. JESCE, *Il protestantesimo italiano (1922-23) attraverso l'opera di Giuseppe Gangale*, Salerno, 2000.

[2] Per l'esattezza: Cirò Marina, nell'attuale provincia di Crotone.

[3] Una toccante rievocazione della sua adolescenza fu pubblicata da Gangale su «Conscientia» il 26 gennaio 1926. Vedi STRUMIA, introduzione a *Una resistenza spirituale*, cit., p. 30.

sa, organizzazione ecumenica d'ispirazione evangelica; poi si ritira nella natia Cirò.

Intanto, però, nel mondo protestante si sono verificate alcune novità importanti: il Congresso evangelico del 1920 ha lanciato l'idea d'un settimanale protestante che possa «parlare al Paese»; l'idea viene raccolta dalla Missione battista, che dispone di alcuni intellettuali di grande levatura; D.G. Whittinghill, Lodovico e Paolo Paschetto, M.A. Rossi e altri. Così, il 21 gennaio 1922, esce il nuovo periodico con la testata felice e impegnativa di «Conscientia». Il 19 agosto 1922 arriva il primo articolo di Gangale: il direttore Carmelo Rapicavoli[4] e ne è entusiasta: Gangale entra nel novero dei collaboratori stabili, poi viene chiamato a Roma dove nel 1924 finirà per assumere la direzione del settimanale. Intanto è accaduto un fatto di cui Gangale non parlerà mai volentieri: la sua adesione alla Massoneria, forse collegata con la militanza nelle «Centurie anticlericali»: non sappiamo. Sta di fatto che durante gli anni di «Conscientia», Gangale preciserà le sue posizioni in senso intransigentemente protestante, anzi calvinista: nel 1924 viene battezzato nella chiesa di San Lorenzo in Lucina a Roma, nel 1926 sposa a Firenze in chiesa valdese Maddalena De Capua. La scelta di campo non potrebbe essere più netta, ma si accompagna a una grandissima apertura: Gangale conserva tutte le sue amicizie meridionali e meridionalistiche (Guido Dorso[5], Tommaso Fiore[6]) e stabilisce una sorta di «gemellaggio spirituale» con Piero Gobetti: i due incrociano le collaborazioni nelle rispettive riviste[7] e condividono lo stesso giudizio sulle conseguenze negative della mancata Riforma italiana[8]; ma c'è di più: alcuni giovani intellettuali che sono o diventeranno marxisti (Lelio Basso[9], Antonio Banfi, più tardi Giuliano Pischel) simpatizzano con Gangale e collaborano con lui. Verso i cattolici, invece, prevalgono le polemiche, soprattutto nei confronti di Sturzo e del povero Buonaiuti[10]: ma a parte queste chiusure, «Conscientia» rappresenta l'unica stagione storica in cui il protestantesimo italiano dialoga alla pari con tutta la cultura nazionale:

---

[4] Metodista: la rivista si poneva infatti al servizio di tutto l'evangelismo italiano.

[5] F.S. FESTA, *Dorso pensatore politico*, Avellino, Centro Dorso, 1994.

[6] Vedi *Tommaso Fiore e i suoi corrispondenti (1910-1931)*, a cura di C. Nassisi, Manduria, Lacaita, 1999.

[7] Per una singolare coincidenza «Conscientia» e «Rivoluzione liberale» erano nate quasi negli stessi giorni, all'inizio del fatale anno 1922.

[8] Nel 1925 sarà Gobetti a pubblicare *Rivoluzione protestante* di Gangale.

[9] L. BASSO, *Scritti sul cristianesimo*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, cap. XIX, pp. 9-11, 19-23.

[10] Definito un po' impietosamente «lo Sturzo della filosofia, se filosofia possono chiamarsi i suoi lattei pensamenti» («Conscientia», 3 aprile 1926).

FERITE

DECORAZIONI

Statura

Colorito

Barba

Capelli

Occhi

Segni particolari

UNIONE NAZIONALE
UFFICIALI IN CONGEDO D'ITALIA

Libretto N° 06258

Signor Tenente Gangale Giuseppe

Roma, li 21 NOV 1929 Anno VIII

Inscritto al gruppo / alla sezione di Roma

Tessera U. N. U. C. I. N.

Firma del Titolare

Ten. Giuseppe Gangale

Il Presidente

Ten. Giuseppe Gangale

1. Tessera di riconoscimento rilasciata al sottotenente Giuseppe Gangale dal Regio Esercito italiano.

2. Libretto d'iscrizione all'Unione nazionale ufficiali in congedo d'Italia, del tenente Giuseppe Gangale (novembre 1929). Conservati entrambi da M. Uffer Gangale, che ringraziamo per averci permesso la riproduzione.



3. Gangale a Firenze (da M. Uffer, *Giuseppe Gangale. Ein Leben in Dienste der Minderheiten,* Coira, Terra Grischuna Buchverlag, 1986, p. 266).

anche uomini come Aldo Capitini, molto lontani dalla tendenza neocalvinista, raccomandano apertamente la lettura di «Conscientia»[11].

Le ragioni di questo successo risiedono anzitutto nella genialità dell'uomo, nel suo stile graffiante e incisivo; ma conta anche molto il suo straordinario "fiuto" culturale: Gangale ha vissuto (o rivissuto) la crisi spirituale dell'Italia giolittiana, conosce bene le grandi riviste del primo Novecento (*in primis* «La Voce»), è passato attraverso la cultura crociana, conosce (e respinge) la filosofia di Giovanni Gentile. Ma la sua "scelta protestante" lo ha portato a tenere gli occhi puntati sulla Mitteleuropa, e soprattutto sulla Germania, che per anni resterà il suo grande amore: Max Weber[12] (mediato da Banfi) è presente fin dall'inizio[13], più tardi arriverà Troeltsch; profondamente patriottico, Gangale non sarà mai nazionalista, sarà freddo e ostile nei confronti dell'imperante dannunzianesimo, e dopo qualche incertezza iniziale imprimerà alla rivista un orientamento sempre più antifascista: così, quando «Conscientia» commemora con parole indimenticabili l'assassinio di Matteotti[14] e la morte di Gobetti[15], la sorte della rivista è ormai segnata: si infittiscono i sequestri e gli interventi censori e alla fine (1927) la Missione battista deve gettare la spugna. Ma Gangale non si scoraggia: investe la sua liquidazione nel lancio d'una piccola, straordinaria casa editrice: Doxa (1927-34) con sede prima a Roma e poi a Milano.

Doxa continua, in modo più sistematico, l'opera di «Conscientia»: la base indiscussa rimane il neo-calvinismo di Gangale, ma di qui si parte per esplorare il mondo (soprattutto il mondo protestante[16]): Barth è ben presente, ma lo sono anche Paul Tillich[17] e (perfino) Albert Schweitzer[18]. In tutto vengono pubblicati 32 volumi, compresi quelli in cui Gangale illustra il suo personalissimo tentativo di interpretare Calvino in termini hegeliani (o viceversa)[19]: qualcuno ha definito questo insieme di testi «una piccola enciclopedia protestante»: e come tali sono stati (e ancora sono per alcuni) ricevuti. Ma l'atmosfera, intorno, è com-

---

[11] Soprattutto a motivo del suo antifascismo: devo questa notizia ad Alberto Cavaglion (*Giuseppe Gangale e la cultura italiana degli anni Venti*, in G. GANGALE, *Revival*, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 109-110).

[12] Vedi il volume curato da M.M. ROSSI, *L'ascesi capitalistica*, Roma, Doxa, 1929, pp. 37-72.

[13] E lo resterà fino alla fine.

[14] *Dopo il misfatto: i vivi e i morti*, «Conscientia», 21 giugno 1924.

[15] *Gobetti (necrologio)*, «Conscientia», 18 febbraio 1926.

[16] Ma non solo: uno dei testi più belli è il *Viaggio in Irlanda* di M.M. ROSSI (Milano, Doxa, 1932).

[17] *Lo spirito borghese e il kairos*, Roma, Doxa, 1929.

[18] *Il Cristianesimo e le grandi religioni*, Milano, Doxa, 1933.

[19] *Apocalissi della cultura* (Roma, 1928), *Tesi del nuovo protestantesimo* (Roma, 1930), *Il Dio straniero* (Milano, 1932).

pletamente cambiata: il fascismo si avvia a diventare un regime totalitario, gli oppositori muoiono o vanno in esilio, Croce (lo si saprà poi) pensa al suicidio, il Vaticano tratta e il popolo si adegua. La «campagna d'Etiopia» (1935-36) mostrerà al mondo una nazione ormai compiutamente fascistizzata. Intorno a Gangale rimane solo una duplice pattuglia di giovani: da una parte, collaborano con Doxa alcuni dei più brillanti intellettuali di sinistra: ancora Antonio Banfi, poi il giovanissimo Giuliano Pischel[20]; dall'altra, tra autori e lettori prende forma un gruppo di intellettuali che presto rivestirà un ruolo decisivo nella storia della Chiesa valdese e di tutto il protestantesimo italiano: il più autorevole è sicuramente Giovanni Miegge (1900-1961), stimatissimo da Gangale; ma c'è anche il prof. Bruno Revel, barthiano e socialista, che presenta su Doxa due personaggi-chiave del moderno protestantesimo (Gustavo Adolfo e Cromwell): non due chierici, ma due laici impegnati, come lui. Tra i lettori di Doxa, ci sono Valdo Vinay e Vittorio Subilia, futuri maestri della teologia evangelica in Italia, Mario Alberto Rollier e vari altri: tutti insieme imprimeranno una svolta irreversibile alle cosiddette "chiese storiche" del protestantesimo italiano: ma per ora, questi giovani sono un'esigua pattuglia, guardata con sufficienza (se non con diffidenza) dalle «sfere dirigenti» delle chiese evangeliche, sempre oscillanti tra un pietismo di fondo e una cultura di tipo liberal-protestante e ormai chiuse in una posizione di guardinga difesa nei confronti d'un regime apparentemente incrollabile. A conforto di quei giovani e a sfida delle prudenze ecclesiali, Gangale pubblica nel 1929 (l'anno del Concordato e del referendum fascista) quello che è sicuramente il suo libro migliore: *Revival*[21]. La storia del protestantesimo italiano vi è ripercorsa in modo rigoroso e geniale, cominciando dal Sismondi, passando attraverso una critica dura, ma non ingenerosa, verso i vari movimenti del Risveglio, e sfociando nell'aperta proposta di ridare al protestantesimo un respiro universale, malgrado la tragedia della Guerra e l'inquietante ombra della Crisi[22]: il tutto, naturalmente, in nome d'un calvinismo visto (e vissuto) come

---

[20] Il quale scrive per Doxa *Il regno degli anabattisti* (Roma, s.d.): la sua tesi è poi stata superata dagli studi scientifici, tra i quali ha un valore quasi definitivo l'evangelico U. GASTALDI, *Storia dell'Anabattismo*, 2 voll., Torino, Claudiana, 1972-1981. Per seguire la traiettoria spirituale di Pischel (1905-82) è molto utile il recente volume di *Scritti inediti* (ed. Museo storico di Trento, 1999), e la recensione che ne ha fatto Gian Paolo ROMAGNANI nel n. 187 del «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

[21] Il titolo completo è: *Revival. Saggio sulla storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai nostri tempi*. Il libro è stato ripubblicato nel 1991 dall'editrice Sellerio di Palermo, con una bella introduzione di Alberto CAVAGLION.

[22] Alludo alla grande crisi americana del '29, ma anche all'atmosfera dominante in buona parte della cultura europea dell'epoca.

un'ortodossia incrollabile ma anche come unica base possibile per una moderna democrazia.

Tanto per non lasciare spazio a dubbi, nel 1934 Gangale ripubblica quel *Calvino* con cui nel '27 aveva aperto la serie di Doxa, e poi se ne va. Il giovane Mario Alberto Rollier raccoglie, smarrito, le sue ultime dichiarazioni[23], invero assai taglienti: ma rimane aperto il problema: è stata una rinuncia, dovuta all'atmosfera ormai soffocante del regime che esige di vagliare preventivamente i testi da pubblicare? Oppure Gangale sente esaurirsi la sua «vena profetica»? Indubbiamente, le sue ultime letture (e pubblicazioni) hanno un po' incrinato l'adamantina certezza con cui aveva a suo tempo formulato una paradossale equazione tra la fede di Calvino e la filosofia di Hegel[24], e costruito un'improbabile genealogia che cominciava con la dialettica Lutero-anabattisti e sfociava nel classico rapporto hegelismo-marxismo, con al centro, naturalmente, il suo amato Calvino. Forse, più semplicemente, Gangale se ne va perché ormai ha detto tutto quello che aveva da dire? Non lo sapremo mai.

Sta di fatto che in quel momento Gangale torna a un antico amore: lo studio delle lingue minoritarie[25]. E qual luogo migliore per questi studi che l'amata Germania? Così Gangale passa da Basilea, dove Barth gli consiglia invano di fare il pastore[26], e si reca a Berlino e poi a Tubinga, dove il grande Rohlfs gli trova un posto di lettore e gli offre l'occasione per approfondire i suoi studi linguistici. Gangale passerà quattro anni in Germania (1934-38) e proprio nel '38 assumerà addirittura la cittadinanza tedesca, cosa che non cessa di stupirci: bisogna però tener presente che nel 1936 gli era stato ritirato il passaporto italiano a motivo del suo netto rifiuto di tener conferenze propagandistiche a favore della campagna d'Etiopia. Nelle varie città in cui fissa via via la sua dimora (Tübingen, Würzburg, Erlangen) Gangale ha sempre cura di iscriversi alla locale *Landeskirche* evangelica: e quando il Gustav Adolf Werk lo fa parlare in un convegno in Olanda (1934), egli non perde l'occasione per attaccare i *Deu-*

---

[23] M.A. ROLLIER, *Congedo di Gangale*, «Gioventù Cristiana», 4, 1934.

[24] «Io credo che tra il Dio di Calvino e quello della "Filosofia della Storia" di Hegel non ci sia grande differenza» (*Rivoluzione protestante*, Torino, Piero Gobetti editore, 1925, p. 58).

[25] Il Centro Studi Giuseppe Gangale di Catanzaro ha organizzato il 5-6 dicembre 1985 un bel convegno sul tema: *Giuseppe Gangale tra nuovo protestantesimo e albanesi di Calabria*. In tale occasione è stata ricevuta la testimonianza del poeta evangelico Ernesto Puzzanghera, il quale aveva scoperto Gangale nel 1926 (dunque ancora nell'epoca di «Conscientia») e l'aveva trovato intento a studiare linguistica «per conoscere la storia dei popoli» (parole di Gangale stesso). Per i rapporti tra Puzzanghera e Gangale vedi la tesi di RIBET, *L'opera giovanile*, cit., pp. 26-35.

[26] L'episodio fu narrato da Barth a Giovanni Miegge, che nel 1953 lo riferì agli studenti della Facoltà Valdese di Teologia. Vedi anche C. GAY, *Gangale, il profeta che non volle diventare parroco*, «La Luce», 19 giugno 1978.

tsche Christen, i protestanti nazisti. Va ricordato che proprio nel '38 Gangale lascia la Germania e trova nella civile Danimarca una vera e propria seconda patria: insegna e studia prima a Aarhus, poi a Copenhagen. Se le università tedesche gli avevano dato una formazione di stampo ancora un po' ottocentesco, la Danimarca lo apre alla linguistica moderna, di orientamento strutturalista[27]: il Gangale linguista non sarà certo un dilettante: lavorerà sulla scia del celebre Petersen.

Ma l'occupazione nazista della Danimarca[28] lo spinge a un lungo e fecondo intermezzo svizzero: dal 1943 al 1949 vivrà nei Grigioni, dedicando tutte le sue energie alla rinascita della lingua romancia. Ma la letteratura romancia che Gangale vuole riportare all'attenzione del popolo è in realtà una letteratura protestante... e Gangale trova il tempo di tradurre il Vangelo di Marco nel dialetto romancio del Sud: il militante evangelico non è dunque morto nel cuore di questo accanito ricercatore.

Nel 1949, Gangale torna in Danimarca, con l'incarico di insegnare linguistica albanese a Copenhagen. Nel 1959 egli prende la cittadinanza danese, mantenendo però regolari rapporti con la natìa Calabria: nel 1963 fonda a Catanzaro il Centro greco-albanese di glottologia, che trasferisce a Crotone nel 1968. Nel 1969 egli stesso si stabilisce a Crotone, dove lo raggiunge Maddalena De Capua, troppo fragile per seguirlo nelle sue terribili peregrinazioni europee: sarà al suo fianco ancora per cinque anni[29]. A Crotone, Gangale lancia una collana di antichi testi calabro-albanesi, intitolata *Arbarisca*[30] e pubblicata dall'Istituto linguistico di Copenhagen: questa volta, infatti, si è stabilito un pendolaggio alla rovescia: Gangale si reca periodicamente in Danimarca, dove

---

[27] Queste valutazioni sono state espresse dal prof. Daniele Gambarara durante il convegno catanzarese citato a nota 25. Vedi D. GAMBARARA, *Giuseppe Tommaso Gangale*, «Rivista Italiana di Dialettologia», 1, 1978.

[28] Sull'orrore provato da Gangale all'arrivo della Wehrmacht, e sull'accusa di collaborazione con la Resistenza danese, vedi JANNINO, *Giuseppe Gangale*, cit., pp. 48-49, e UFFER, *Giuseppe Gangale. Ein Leben*, cit., p. 95.

[29] Malgrado le lunghe separazioni, tra Gangale e Maddalena è sempre rimasto un legame profondo (testimoniato dalla poesia *Notte*, pubblicata nel *Dio straniero*: «Ella... è la nova gioia del mio destino». Vedi anche *Tesi e amici del nuovo Protestantesimo*, Roma, Bilychnis, 1926, p. 32. Quando, nel clima trionfalistico del dopoguerra democristiano, venne diffusa ad arte la notizia d'un presunto ritorno di Gangale al cattolicesimo, Maddalena mandò una accorata (e bene informata) smentita al settimanale valdese «La Luce».

[30] "Arbëresh" è il termine con cui viene indicato il dialetto albanese di Calabria.

ha trovato una nuova patria spirituale[31] e una preziosa base operativa e scientifica. Da Crotone, l'instancabile operosità di Gangale si estende su 36 diversi comuni calabresi, e non si limita alle minoranze greco-albanesi: il suo ultimo oggetto di studio sarà il dialetto di Guardia Piemontese...

Il Gangale "calabrese" degli ultimi anni non ha dunque dimenticato né rinnegato la sua "stagione calvinista": accetta volentieri le visite dei pastori valdesi di Catanzaro (Sergio Rostagno, Eugenio Rivoir) e frequenta il pastore Rauti della comunità pentecostale[32] di Crotone; nell'autunno 1977 accetta volentieri di tenere un corso alla Facoltà Valdese di Teologia, dove riafferma tutte le sue convinzioni[33].

A dire il vero, un cambiamento c'è stato: al duro anticattolicesimo di Rivoluzione protestante è subentrata in Gangale una prospettiva ecumenica: nella prefazione[34] scritta per una (mancata) riedizione di *Revival*, egli afferma che l'antitesi tra cattolicesimo e protestantesimo «viene superata e man mano cancellata attraverso l'iniziata protestantizzazione del cattolicesimo». Questa mutata sensibilità può spiegare perché Gangale, rimasto vedovo, accetti di lasciar celebrare con rito cattolico il suo matrimonio[35] con Margareta Uffer, preziosa collaboratrice nel campo delle ricerche sui dialetti grigionesi: a lei dobbiamo – tra l'altro – una messe di ricordi e di documenti senza i quali sarebbe difficile ricostruire un segmento importante della vita di Gangale.

Questa vita si conclude il 13 maggio 1978: colpito da malore a Crotone, Gangale viene trasportato a Muralto, dove muore nella fede, assistito dalla locale pastora evangelica.

Subito dopo la morte comincia il lavorìo della memoria: i pastori valdesi Sergio Ribet e Carlo Gay gli dedicano articoli caratterizzati da un notevole acume critico e da un'alta capacità di riconoscimento[36]; il pastore battista Paolo Sanfilippo, che da anni dedica a Gangale quasi tutto il suo tempo libero[37] mette

---

[31] UFFER, *Giuseppe Gangale*, cit. A Copenhagen Gangale partecipava però ai culti della chiesa riformata di lingua francese. Quando tornava in Italia frequentava invece la chiesa valdese di Firenze, luogo di residenza di Maddalena. Vedi JANNINO, *Giuseppe Gangale*, cit. 85.

[32] Delle Assemblee di Dio.

[33] Vedi articolo siglato SR (Sergio Rostagno), «La Luce», 9 dicembre 1977.

[34] Il testo è stato recentemente pubblicato da G. ROTA: *Il Revival di Giuseppe Gangale: due inediti*, «Rivista di Storia della Filosofia», 3, 1999.

[35] Il rito civile ha invece avuto luogo nell'amata Danimarca (JANNINO, *Giuseppe Gangale*, cit. p. 87).

[36] Vedi «La Luce», organo ufficiale delle chiese valdesi e metodiste: Carlo Gay scrive sul numero del 16 giugno; Sergio Ribet sui numeri del 23 e 30 giugno, 7 e 28 luglio, 4 agosto.

[37] Ne sono prova le sue ricerche, pubblicate a Chiavari con povertà di mezzi: *Le poesie di G. Gangale* (1987), *Maddalena De Capua* (1990), *Bibliografia Gangaleana* (1991), *Antologia di scritti religiosi protestanti di G. Gangale* (1991) e *Cinque articoli su Gangale* (1992).

a punto la prima presentazione organica dell'opera del calabrese[38]. Poco dopo si muovono gli amici calabresi del filosofo: nel 1984 nasce a Catanzaro il Centro Studi Giuseppe Gangale che avrà in Corrado Jannino[39] un infaticabile animatore e in Rosario Olivo[40] uno sponsor lungimirante: né mancherà, da Crotone, il contributo e l'iniziativa di Vito Barresi e di molti altri amici, inclusi alcuni docenti dell'Università delle Calabrie. Qui, naturalmente, viene messa al centro dell'attenzione l'attività di Gangale glottologo: ma ad ogni convegno è stato sempre invitato qualche relatore protestante. Questa "memoria calabrese" ha trovato il suo momento di maggiore visibilità nell'anno del centenario (1998) con l'organizzazione a Crotone d'una bella mostra fotografica e di un grande convegno[41] aperto da Luciano Violante, allora presidente del Parlamento italiano. È seguito nel 2000 il convegno di Torre Pellice, promosso dal Centro Culturale Valdese, dalla Società di Studi Valdesi, dal Centro Gobetti e dall'associazione Piero Guicciardini: il presente articolo riassume e rielabora la relazione introduttiva di quel convegno.

Questo gruppo di convegni e numerose pubblicazioni[42] hanno così riportato alla ribalta la figura di Giuseppe Gangale: una personalità di statura nazionale (per non dire internazionale) che non può restare rinchiusa nei due ghetti tradizionali: la cultura calabrese e il piccolo mondo protestante italiano.

È dunque inevitabile tentare un bilancio: non mi sottrarrò a questa tentazione, per quanto insidiosa essa sia. Anzitutto, Gangale è un intellettuale meridionale, accorato per il parziale fallimento del Risorgimento italiano[43] e molto influenzato dal neo-hegelismo napoletano, anche se è hegelianamente consapevole del fatto che la filosofia si leva la sera, come la civetta: nel caso, il neoidealismo è per lui una tardiva riflessione sulle contraddizioni e sugli esiti del processo risorgimentale: «crocianeggiano un po' tutti», egli dice nel '24[44]. Di questa cultura idealistica fa parte un'alta valutazione storica della Riforma

[38] SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo*, cit.

[39] JANNINO, *Giuseppe Gangale*, cit.

[40] Rosario Olivo, valdese, assessore alla cultura e poi presidente della Regione Calabria; per due legislature (1994-2001) deputato al Parlamento. Ha svolto, tra l'altro, una tenace attività promozionale per quanto riguarda le culture calabresi di minoranza.

[41] C. JANNINO, *Vita e destino di Giuseppe Gangale, un italiano nel '900 d'Europa*, Crotone, Res Series, 1998.

[42] Cfr. nota 1, e l'apparato bibliografico di *Una resistenza spirituale*, cit.

[43] Il suo giudizio sul compromesso cavouriano è di una severità paragonabile a quella di Gobetti.

[44] *Storia spirituale dell'ultimo ventennio*, «Conscientia», 2 febbraio 1924.

protestante ed una eguale insensibilità nei confronti del suo possibile significato attuale.

Tutta questa visione va in crisi con la Guerra, tema sul quale egli tornerà molte volte: nel 1924 egli scrive su «Conscientia»:

> La guerra fu una cosa grande e terribile... All'uscita dal pelago alla riva ci accorgemmo tutti che essa aveva posto il nostro spirito di faccia al problema della vita e della morte e anche a quello etico dell'essenza della patria e dell'umanità[45].

Nel suo primo libro[46] Gangale è più preciso:

> ...la nostra generazione... era già salita sul Carso e sul Grappa con lo scetticismo religioso e politico nel cuore. Senza Dio e senza patria. Qualcuno credeva, tutt'al più, in Croce e Gentile. Ma il contatto continuo con la morte e col mistero, la constatazione di essere noi strumenti (noi che ci credevamo il fine per eccellenza) d'una Causa o d'uno Scopo che ci trascendeva... ci fecero ridiscendere più pensosi dal fronte.

Nel 1926, a sconfitta politica ormai avvenuta, egli sarà ancora più assertivo:

> abbiamo guardato olimpicamente il mondo come signori del bene e del male. Un tempo. Ma venne la grandiosa apocatastasi della guerra e scosse – benefica – questo giolittismo filosofico... Comprendemmo allora per la prima volta la vanità del libero arbitrio, la trascendenza ferrea imminente sul mondo... comprendemmo la fatalità del male nel mondo... L'ottimismo di Candido (anche Hegel è un Candido, benché non abbia avuto un Voltaire) era scomparso dai nostri cuori: ma v'era entrato Dio[47].

Dio era davvero entrato nel cuore dell'uomo Gangale, e non solo nella mente del filosofo? Direi proprio di sì, anche se forse il processo non è stato così lineare come questi testi suggeriscono. Certo, la lunga frequentazione degli ambienti battisti ha favorito la maturazione della fede di Gangale: egli lo dice apertamente nell'intervista concessa nel '26 al socialista Guido Mazzali[48]:

---

[45] La sottolineatura è nostra.

[46] *Rivoluzione protestante*, cit., p. 37.

[47] *Filosofi a Milano*, «Conscientia», 3 aprile 1926. Suppongo che la parola «apocatastasi» sia un lapsus per «catarsi»: leggendo gli articoli di «Conscientia» si ha a volte l'impressione che Gangale scrivesse d'impeto o, come si suol dire, *currenti calamo*.

[48] L'intervista è comparsa su «L'Avanti!» del 13 marzo 1926, ed è stata riprodotta dalla «Voce Repubblicana» del 17 marzo, ed infine su «Conscientia» del 27 marzo. Paolo Sanfilippo

> forse tutto il bene che mi propongo di fare per il protestantesimo sarà poco di fronte al bene che mi ha fatto il confondermi nelle chiese protestanti con gli umili e vederli e sentirli credere.

Toni analoghi si ritrovano anche in un libro "politico" come *Rivoluzione protestante*: «Si tratta di diventare cristiani»[49]; «Cristiani ci si fa ininterrottamente»[50]. Nelle *Tesi del nuovo protestantesimo*[51] Gangale dirà: «Dio ci ha messi con le spalle al muro». Ancora nel 1932, quando Gangale affronta il suo più arduo impegno teorico[52], la confessione di fede traspare ad ogni pagina, ed è del tutto esplicita in almeno cinque delle sette poesie che punteggiano il discorso del libro: in due di queste[53] il discorso sfocia, con naturalezza, nella preghiera. E nella preghiera sfocerà anche molti anni dopo la lunga "avventura con Dio" del nostro calabrese: ne fa fede questa *Preghiera della sera*[54], scritta, non casualmente, in *arbëresh*:

Signore, tu vedi dove sono arrivato;
la strada era lunga;
le tue porte strette: com'è scritto.
Come tu hai voluto, ho lasciato la mia casa,
ho preso il mio bastone
e son divenuto un pellegrino.
Come tu hai voluto, ho attraversato
monti e fiumi, ho acceso
dispute, maledetto e benedetto;
assetato di sapere, ho parlato
in lingue straniere,
cittadino di terre straniere,
straniero tra quei del mio sangue,
un essere solitario tra migliaia di esseri,
un vaso rotto, ma ugualmente immagine
di te, che muti uno straccio in una bandiera.
Ed ora che la bandiera è elevata
sulle cime dei monti dove

l'ha ripubblicata nel suo *Giuseppe Gangale, araldo*, cit. pp. 35-37. Vedi anche *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 132-135.

[49] *Rivoluzione protestante*, cit., p. 46.

[50] *Ibid.*, p. 47.

[51] Milano, Doxa, 1930, p. 7.

[52] *Il Dio straniero*, Milano, Doxa, 1932.

[53] *Vox tumuli*, ne *Il Dio straniero*, p. 57; *Dii manes*, *ibid.*, p. 111.

[54] *Preghiera della sera*, scritta nel dialetto albanese di Marcedusa, è stata tradotta e pubblicata nella rivista «La Procellaria» di Reggio Calabria (1980) e ripresa da SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo*, pp. 75-76.

salirono i miei avi,
e spira il vento della mia sera,
Signore, io ti raccomando questa bandiera.
Lascia che io ti preghi,
io che ho ammainato tante bandiere,
lascia che io ti preghi,
io che non ho saputo pregarti
durante innumeri anni.
Vedi, la mia lingua paralizzata,
come la lingua di Zaccaria[55]*, l'incredulo,*
si scioglie, per invocare te, o Altissimo,
o misterioso, o ineffabile
con le parole morte dei miei avi,
acqua benedetta sparsa
sulle mie carte aride.

La fede di Gangale, profonda e sentita, è stata però anche una fede chiaramente sagomata: durante gli anni di «Conscientia» e di Doxa, le sue convinzioni e il suo pensiero si organizzano, com'è noto, intorno al "mito" di Calvino: un Calvino di cui egli condivide anche il profondo rispetto per la classica ortodossia cristiana radicata nella Patristica (ivi compresi i dogmi della divinità di Cristo e della Trinità). Di conseguenza, il suo giudizio sulla teologia liberal-protestante è piuttosto sferzante: Harnack è l'«ultima incarnazione di Ario su questa terra»[56], la traduzione biblica di Giovanni Luzzi denuncia tutta la sua «frigidità liberale»[57], Buonaiuti è squalificato anche perché un po' ambiguo sui grandi dogmi[58]; Troeltsch, di cui pure pubblica l'*Agostino* e parte delle *Soziallehren*[59] è garbatamente accusato di «sopravvalutare le forme illuministiche»[60]. E così via.

Ma non molto meno severo è il giudizio di Gangale sulle grandi ondate di Risveglio che tanta importanza hanno avuto nella vita del mondo protestante: quando incarica Giovanni Necco di scrivere una storia del pietismo germanico, intitola impietosamente il volume: *Lo spirito filisteo*[61]; quando con penna da maestro riassume la storia del protestantesimo italiano, il suo libro sarà quasi un

---

[55] Cfr. Luca, 1:67-79.
[56] *La villa dei misteri*, «Conscientia», 27 febbraio 1926.
[57] *Revival*, cit., II ed., p. 66. Ritengo che Gangale alluda non alla *Riveduta* (di cui Luzzi era solo uno degli estensori), ma alla traduzione personale di Luzzi, pubblicata a Firenze dalla Labor et Fides.
[58] «Conscientia», 24 gennaio 1925; 26 giugno 1926.
[59] *Sociologia delle sette e della mistica protestante*, Roma, Doxa, 1931.
[60] *Agostino*, Roma, Doxa, 1930, Postilla a p. 163.
[61] Roma, Doxa, 1929.

processo allo spirito "risvegliato" che animava gli evangelizzatori dell'Ottocento; e anche qui, il titolo sarà tutto un programma: *Revival*. Perché questa durezza? Perché lo spirito della Riforma non può essere attenuato, dev'essere inverato, come ha fatto, ad esempio, Cromwell: ogni cedimento al moderno soggettivismo è un (inconscio) tradimento dello spirito della Riforma.

Ma la lealtà alla Riforma non è solo un problema di retta confessione di fede: è una questione da cui dipendono le sorti della civiltà moderna, ormai messa a repentaglio dalla tragedia della Guerra: la Riforma è la madre di tutte le rivoluzioni, ma è una madre che deve essere riconosciuta come tale. Gangale compie ogni sforzo per sganciare la visione che gli italiani hanno della Riforma dalla tradizionale identificazione con lo spirito germanico e nordico: Calvino è un latino (un «mediterraneo», egli dirà, forzando un po' la geografia della Francia) e, quel che più conta, ha saputo dare al protestantesimo una dimensione di universalità storica e geografica.

Per l'Italia, questi sono toni inconsueti. Certo, di Calvino s'era già parlato: ma il Calvino di Gangale è ben diverso da quello amato da Boine e presentato da Piero Jahier[62]: è il Calvino della *Istituzione Cristiana*, «studiato con amore»[63], anzi, con grande passione. Questo orientamento fa di Gangale un *unicum* nella cultura italiana del tempo, laica, cattolica e perfino protestante[64]; non gli preclude, è vero, una cordiale collaborazione e una forte sintonia ideale con Piero Gobetti, sempre consapevole dell'importanza decisiva del calvinismo per la nascita delle moderne democrazie industriali; ma rende praticamente impossibile un dialogo con Gramsci, che pure operava a Torino negli stessi anni di Gobetti. Il giudizio di Gramsci sul lavoro di Gangale e di «Conscientia» non è, a dire il vero, molto generoso[65]; ma l'atteggiamento di Gangale verso il pensiero e l'azione dei marxisti è apparentemente contraddittorio: da una parte, egli ribadisce un po' apoditticamente la genealogia Lutero – (Calvino) – Hegel – Marx e considera l'ondata rivoluzionaria marxista una sorta di ripresa del movimento anabattista; dall'altra denuncia alla radice le tentazioni immanentistiche e totalizzanti del marxismo. Per ben coprirsi le spalle, Gangale sviluppa una intelligente squalifica di Feuerbach: costui «può mostrarci di quale colossale abbaglio ottico sia stata vittima la sinistra hegeliana»: la sua dottrina della "proiezione" è

---

[62] P. Jahier, *Ragazzo - Il paese morale*, a cura di A. Di Grado, Torino, Claudiana, 2002.

[63] *Revival*, cit., II ed., p. 85.

[64] Solo negli anni '30 la corrente neocalvinista si affermerà tra i giovani intellettuali valdesi, sotto la guida di Giovanni Miegge, che aveva collaborato con Gangale fin dal principio.

[65] A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista (1923-26)*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 442-445; Id., *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1971, vol. I/4, p. 318. Inoltre: *Per la verità*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 344-346.

«un hegelismo visto con gli occhiali d'un medico condotto»[66]. Più sfumato il giudizio su Marx e sul suo pensiero: certo, «il marxismo è lo sviluppo terminale di un periodo storico che ha le sue tappe in Lutero e in Hegel: anzi, può dirsi lo sbocco pratico di questo periodo»[67]. Ma il marxismo va inteso solo come «una teoria della pratica (sottolineatura nostra). Ora avvenne che i seguaci del marxismo caddero nell'equivoco di assumere una teoria della pratica a filosofia e a religione»[68].

È evidente che Gangale soffre nel marxismo il mancato (anzi, negato) riconoscimento della piena autonomia del fatto religioso: per lui, «la religione è la suprema categoria della vita spirituale di un popolo»[69].

Né gli pare che i marxisti siano disposti ad accettare una delle sue certezze più profonde: «il protestantesimo sa di aver fatto tutte le rivoluzioni religiose, sociali, artistiche di cinque secoli»[70], e con ciò di aver posto le ineludibili premesse per ogni possibile rivoluzione moderna. Il marxismo invece cerca di realizzare la sua rivoluzione in base a una dialettica immanente nella materialità della storia: a questa convinzione Gangale oppone le sue dure certezze: «perché il socialismo debba trionfare non può dircelo la politica»[71]. «La coscienza umana», infatti, «ha bisogno di condizionare la politica, come ogni altra sua attività, a un ideale metapolitico, cioè religioso»[72]. Ancora: «noi crediamo che alla vera democrazia non si possa arrivare che attraverso e dopo una rivoluzione religiosa»[73].

E in fondo, il giovane Gangale ha pur nutrito il sogno di stabilire una sorta di egemonia protestante sui moderni movimenti di massa: «Volevano fare la rivoluzione con Sorel e con Marx, mentre è solo l'Evangelo il lievito delle rivoluzioni»[74]. Su questa base, Gangale guarda a «una nuova organizzazione (come il "socialismo religioso" tedesco N.d.R.) che tenda ad inserire nel marxismo una concezione cristiana e protestante del mondo»: e dichiara apertamente di puntare su «una cristianizzazione nel profondo del socialismo»[75]. Se questo non accadrà, per Gangale il socialismo è destinato a fallire.

Bisogna dire che analoga durezza viene esercitata da Gangale anche nei confronti della Rivoluzione francese, grande mito storico di tutta la sinistra eu-

---

[66] *L'essenza di Feuerbach*, «Conscientia», 7 novembre 1925.
[67] *Critica del comunismo*, «Conscientia», 18 luglio 1925.
[68] *Ibid.*
[69] *Ibid.*
[70] *Rivoluzione protestante*, cit., p. 53.
[71] *Ibid.*, p. 13.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*, p. 89.
[74] *Determinazioni programmatiche*, «Conscientia», 15 marzo 1924.
[75] «Conscientia», 19 luglio 1925, citata da JESCE, *Il protestantesimo italiano*, cit.

ropea[76]: non si spiegherebbe altrimenti l'accento negativo che egli pone nell'espressione «democrazia gallica»[77]. A fronte della «democrazia gallica» e dei conati socialisti, risplende come un sole[78] la Riforma protestante, una sorta di «nuovo inizio» (anzi, di inveramento) del cristianesimo, e insieme pietra angolare del mondo moderno: ciò che è nato dalla Riforma, presto o tardi, tornerà a portare frutti positivi. Perciò, con qualche imprudenza Gangale può affermare: «Preferiamo guardare alle grandi compiute democrazie inglesi, americane, tedesche...»[79] e ammirare «l'immutata coesione della protestante Germania durante la disfatta, lo spartachismo e oggi durante il separatismo renano e il nazionalismo»[80], attribuendo tali virtù a «una unità morale non posticcia o sovrapposta, bensì connata con la formazione stessa dello Stato»[81].

Anche in Italia, le sue simpatie vanno all'anglicano Sidney Sonnino, che Gangale ammira per il suo rigore morale senza troppo tener conto della sua posizione alquanto conservatrice. È bensì vero che una recente pubblicazione del Parlamento Italiano[82] ci incoraggia a rivedere il duro giudizio su Sonnino che avevamo ricevuto dai nostri maggiori, ma la simpatia di Gangale per lui ci sembra egualmente un po' eccessiva, e non interamente giustificata dal proprio antigiolittismo, che era invece di matrice salveminiana.

Certo, di fronte al fascismo Gangale si comporta in modo coraggioso, sia come pensatore, sia come direttore di giornale: firma il "manifesto" di Croce e scrive che il fascismo è «il raccoglitore... di tutti i mali latenti in questa stanca Italia borbonico-cattolica»[83], «I capi fascisti sono dei maestri elementari e dei ragionieri che hanno letto D'Annunzio»[84]; ha una cordiale (e ricambiata) antipatia per Julius Evola, che lo attacca su *Critica fascista*[85] nel 1926, come già aveva fatto Curzio Malaparte[86], allora fascista. La stessa collezione di Doxa può essere letta come un grande "manifesto" protestante antifascista, anche se è

---

[76] Devo confessare che non sono mai riuscito a seguire fino in fondo Gangale in questa polemica, che a volte ha dei toni quasi alfieriani.

[77] *Rivoluzione protestante*, cit., p. 89.

[78] Riprendiamo qui una celebre espressione di Hegel, che Gangale però non cita testualmente.

[79] *Rivoluzione protestante*, cit., p. 89.

[80] *Ibid.*, p. 32.

[81] *Ibid.*

[82] *Evangelici in Parlamento*, a cura di G. Long, D. Maselli, Roma, Camera dei Deputati, 1999, p. XXXVIII.

[83] *Rivoluzione protestante*, cit., p. 36.

[84] *Ibid.*, p. 44.

[85] *Una resistenza spirituale*, cit., p. 92.

[86] JANNINO, *Giuseppe Gangale*, cit., p. 136. Allora Malaparte conservava ancora il cognome originario: Suckert.

molto di più: è un manifesto della nuova teologia barthiana, che cambierà la storia del protestantesimo italiano. Il giudizio di Gangale su Barth è infatti inequivoco: «siamo convinti trattarsi della parola più tormentata e più degna di considerazione (da parte di credenti e di profani) che abbia saputo esprimere il protestantesimo di lingua tedesca da un secolo in qua»[87].

Il neocalvinismo liberamente barthiano di Gangale si esprime in toni dialettici, e spesso paradossali. Ma a volte si esprime anche in toni poetici: chiunque legga sia la prosa di Gangale, sia le sue poesie non può che restare colpito dalla loro bellezza: se n'era accorto Tilgher, il quale recensendo il *Dio straniero* affermava: «con questo volume Gangale si colloca in prima fila tra i poeti religiosi di oggi»[88]. È questo un aspetto della personalità e della testimonianza di Gangale che da solo meriterebbe un intero articolo di rivista, per non dire un libro. Gangale stesso ha un po' represso questa vena poetica («sarebbe stato più protestante autocontrollarsi e tacere», afferma nell'introduzione al *Dio straniero*[89]) perché al centro della sua vicenda esistenziale c'è un tratto tipicamente calvinista: «la nostra libertà: *aderire a una chiamata*[90] (sottolineatura nostra). Accettare questa chiamata significa lottare, compromettersi, Gangale lo sa molto bene: «naturalmente, chi combatte in piazza non può avere l'immunità delle comari che stanno alla finestra»[91].

E «alla finestra» Gangale non è certo mai stato: né quando mediava Calvino e la Riforma alla cultura italiana, né quando, studiando le lingue minoritarie, inseguiva *la* lingua originaria. Questa sua duplice vocazione, Gangale l'ha seguita con dura consequenzialità: dura anzitutto verso se stesso, talvolta verso gli altri; ma sempre sobria, della sobrietà di chi sa di avere un compito che gli è stato affidato dall'Alto, e che questo compito gli deve bastare: «Si tratta di riconoscere... il proprio posto e funzione nella piccola o grande storia... E non illudersi ad ogni cometa che passa di mirare i cieli aprirsi e discendere il Signore»[92].

Anche per questo gli siamo riconoscenti.

GIORGIO BOUCHARD

[87] *Tesi del nuovo protestantesimo*, cit., p. 73.
[88] SANFILIPPO, *Poesie di Gangale*, cit., p. 2.
[89] *Ibid.*, p. 6.
[90] *Tesi del nuovo protestantesimo*, cit., p. 43.
[91] *Rivoluzione protestante*, cit., p. 54.
[92] *Apocalissi della cultura*, cit., p. 72.

GIUSEPPE GANGALE

REVIVAL

SAGGIO SULLA STORIA
DEL PROTESTANTESIMO
IN ITALIA DAL RISORGI-
MENTO AI TEMPI NOSTRI

DOXA
EDITRICE IN ROMA

4. Frontespizio di *Revival* di Gangale (Doxa, 1929).

La teologia di Giuseppe Gangale

Inizio con tre citazioni: Benedetto Croce, Vittorio Beonio Brocchieri, Valdo Vinay. Nella prima (1902) si esprime una valutazione tipica della teologia: i suoi contenuti sono divenuti patrimonio culturale e la religione vera è la cultura; la seconda (1928) reagisce al protestantesimo, oscuro e nordico, opponendovi la solare cultura italica; la terza (1933) è la confessione di un giovane teologo valdese, che attraverso Gangale, scopre Barth e con Barth un modo nuovo di fare teologia.

> Può parere che altro giudizio convenga fare dell'attività religiosa. Ma la religione è, in verità, conoscenza, e non si distingue dalle altre forme e sottoforme di questa, perché, a volta a volta, è espressione di aspirazioni e d'ideali pratici (ideali religiosi) o racconto storico (leggenda) o scienza per concetti (dommatica). Perciò può alla pari sostenersi e che la religione venga distrutta dal progresso della conoscenza umana, e che essa persista sempre in questa. Religione era tutto il patrimonio di conoscenze dei popoli primitivi: il nostro patrimonio di conoscenze è la nostra religione. Il contenuto si è mutato, migliorato, affinato, e muterà e migliorerà e si affinerà ancora in futuro; ma la forma è sempre la medesima. Coloro che accanto all'attività teoretica dell'uomo, alla sua arte, alla sua critica, alla sua filosofia, vogliono serbare una religione, non sappiamo poi a quale uso se ne varrebbero. È impossibile conservare una conoscenza imperfetta e inferiore, quale è la religiosa, accanto a ciò che l'ha superato e inverato. Il cattolicismo, sempre coerente, non tollera una scienza, una storia, un'etica in contradizione con le sue concezioni e dottrine: meno coerenti, i razionalisti si dispongono a fare un po' di largo nelle loro anime a una religione, ch'è in contradizione con tutto il loro mondo teoretico.
>
> Queste smancerie e tenerezze religiose dei razionalisti ai nostri tempi derivano, in ultima analisi, dal culto superstizioso, che si è prodigato alle scienze naturali. Le quali, come sappiamo, e come oramai esse medesime confessano per bocca dei loro maggiori cultori, sono tutte circondate da limiti. Identificata a torto la Scienza con le cosiddette scienze naturali, era da prevedere che si sarebbe dovuto chiedere il complemento alla religione; quel complemento di cui lo spirito dell'uomo non può far di meno. Al materialismo, al positivismo, al naturalismo noi siamo, dunque, debitori di questa malsana, e spesso non ingenua, rifioritura di esaltazione religiosa, che è roba da ospedale quando non è roba da politici.

La filosofia toglie ogni ragion d'essere alla religione, perché le si sostituisce. Quale scienza dello spirito, essa guarda alla religione come a un fenomeno, a un fatto storico e transitorio, a uno stato psichico superabile. E se divide il regno della conoscenza con le discipline naturali, con la storia e con l'arte, lasciando alle prime il contare e misurare e classificare, alla seconda il rappresentare l'individuale accaduto e alla terza quello possibile; non ha nulla da spartire con la religione[1].

È l'eterno dramma del germanesimo; è il dramma di Lutero, dal determinismo ossessionato alla accettazione libera di tutta la vita nell'esasperato panico della dannazione; il dramma di Faust (volontà disperata di vivere e incapacità di aderire mai alla vita in forma definitiva); il dramma di Tristano (frenesia d'amore, frenesia di morte); il dramma di Kant (la verità è che la verità è inconoscibile); il dramma di Brand «o tutto o niente»). La coscienza germanica ribellandosi, con la Riforma, alle adeguazioni storiche di una verità condizionata all'esperienza collettiva e tradizionale (Ecclesia-Cattolicesimo), ha segnata la propria condanna: frenetico desiderio di unità, e oscillazione inesorabile tra le antinomie. Per questo, non comprendendo più il magnifico dono vitale dei popoli latini, che realizzano un'esperienza di continuità e di proporzione, il germanesimo protestante continua a lanciare contro di essi la sua vecchia, sterile accusa: «*ipocrisia, formalismo legale, esteriorità!*». E non vede che quel rito tradizionale e formale e quella norma legalistica a cui l'individuo si uniforma, solo apparentemente sono staccati dalla intimità dello spirito; ma rappresentano invece il tracciato graduale e persistente di una continuità interiore per cui la vita dei singoli uomini e dei diversi gruppi si svolge senza spezzature, senza interruzioni, adeguandosi volta per volta al piano dell'esperienza collettiva, nei controlli reciproci che correggono le oscillazioni aberranti ed economizzano segretamente l'energia vitale. Questa è la forza della latinità, romana nel diritto e cattolica nella fede, che il mondo dei «riformati» non può nemmeno comprendere e per ciò si ostina vanamente a bersagliare con i dardi accusatori di una secolare polemica[2].

Quest'argomento di tesi è stato scelto e formulato non senza travaglio. Durante gli ultimi semestri di studio teologico in Roma mi ero venuto sempre più convincendo che il centro della crisi spirituale attraversata in modo quasi generale da gli studenti in teologia, ma non solo dagli studenti, poteva ancora sempre venire indicato col nome di Gesù Cristo, pietra di scandalo per gli uomini di tutti i tempi. In questo caso però l'inquietudine veniva ancora acquisita dalla critica biblica liberale, anche se moderata, dal vacillare del dogma sottoposto all'analisi storico-psicologica, anche se condotta con

---

[1] B. CROCE, *Estetica*, Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1902, pp. 66-67 (Bari, Laterza, 1922², pp. 70-71).

[2] V. BEONIO-BROCCHIERI, *Spengler. La dottrina politica del pangermanesimo postbellico*, Milano, Edizioni Athena, 1928, pp. 168-169.

prudenza, dalla riduzione del fondamento d'ogni certezza ad un'esperienza soggettiva, che appunto perché soggettiva non era né poteva essere fonte di certezza.

In quel tempo, cioè nell'estate 1930 in Roma, ebbe per me una certa importanza anche una discussione notturna in casa di Giuseppe Gangale, che si protrasse fino alle prime ore del mattino e che verté sempre sul problema della divinità di Gesù Cristo. La discussione naturalmente non fu più condotta con metodo liberale, pure non poteva che convincermi ancora di più della profondità e gravità del problema e della necessità di affrontare la crisi in questo suo centro cristologico. Ma era forse anche questo proposito un titanismo, dovuto ancora all'influenza della teologia liberale, che crede sempre di avere da scoprire e guadagnare la verità colla sua fatica. In ogni caso fu questa discussione che m'indusse a scegliere come argomento di tesi il problema cristologico.

Con l'ansia di chi cerca mi recai in Germania. Ma a questo riguardo i primi due semestre trascorsi a Lipsia non giovarono che a farmi comprendere la vastità del problema e la vanità di tutti gli sforzi dei liberali (Horst Stephan e Hans Achelis) come dei positivi, sì, ortodossi come Sommerlath. Ma non era forse questa la migliore preparazione per comprendere poi Barth?

A Bonn il problema si presentò in modo molto diverso. Non si trattava più di raggiungere la verità, di scoprire Cristo con un qualsiasi metodo. Ma Cristo è là, si tratta soltanto (ma che "soltanto"!) di credere.

La rivelazione di Dio in Gesù Cristo non più oggetto della nostra ricerca teologica, ma il presupposto[3].

Giuseppe Gangale nacque a Cirò (Calabria) in una terra dove la parlata albanese era ancora viva, ma non era più insegnata. Fu questo fatto, forse, a indirizzare il suo interesse per lo studio delle lingue locali, interesse che lo portò in Danimarca (1934-1943), poi nei Grigioni (1943-1949), dove divenne esperto di retoromancio, sì da scrivere e parlare anche in quella lingua.

Gangale interessa qui per un fatto tutto diverso: la sua influenza sul protestantesimo italiano. Gangale, venuto a Firenze a studiare filosofia, entrò in contatto con il mondo evangelico e con la filosofia tedesca. Aderì quindi alla chiesa battista e ispirò per qualche tempo il settimanale battista «Conscientia» (chiuso dal fascismo nel 1926). Fu l'incontro con Piero Gobetti a spingere Gangale a comporre un primo saggio più ampio, l'opera *Rivoluzione protestante* (1925), pubblicato a Torino da Piero Gobetti, opera che rispondeva alla *Rivoluzione Liberale* (1924) di Gobetti stesso. Col sopraggiungere del fascismo la situazione cambiò. Gobetti venne assassinato a Parigi nel 1926. Altro evento da tener presente è la fondazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano nel

[3] V. VINAY, *Le linee cristologiche della teologia di Karl Barth*, tesi di laurea discussa il 21 giugno 1933 presso la Facoltà valdese di Teologia (dalla *Prefazione*).

1921, ad opera di Padre Gemelli. L'università Cattolica sarà riconosciuta dallo Stato nel 1924. La polemica di Gangale contro un certo esclusivismo e imperialismo cattolico si situa in questo contesto. Ma la sua prospettiva non è circoscritta ad un semplice anticlericalismo, ancorché motivato. Nel 1928 Gangale fonda l'editrice Doxa (1928-1934) e pubblica una serie di traduzioni e opere originali. Gli autori tradotti rappresentano un ampio arco di curiosità: Simmel, Schweitzer, Troeltsch, Tillich, Thurneysen, Kierkegaard, indirettamente Barth. Collaborano vari intellettuali anticonformisti alla ricerca di nuove idee: Giovanni Miegge, Giovanni Necco, Bruno Revel, Mario Rossi, Adriano Tilgher. L'accento viene messo sull'indispensabile ripensamento della fede, che avviene con l'aiuto del calvinismo in particolare. Lo stile dell'epoca è polemico; ogni intellettuale lotta per qualche cosa. Vedremo in che senso Gangale adopera la polemica.

La lotta culturale intrapresa da Gangale ebbe due obbiettivi e due fronti, uno esterno e uno interno, se così si vuole, cioè uno relativo alla cultura in generale, uno dedicato invece al fronte protestante specificamente italiano. Sul fronte esterno, Gangale tentò di spiegare a chi parlava astrattamente della Riforma, che questa forma di collegamento tra cristianesimo e cultura a) era tuttora rappresentata da gente in carne ed ossa e b) andava approfondita teologicamente e non risolta (liquidata) mediante qualche categoria storiografica.

Gangale indica concretamente il "luogo" del protestantesimo in Italia a chi in fondo non crede che tale "luogo" esista. Forze culturali diverse tra loro sembrano unite nel parlare del protestantesimo soprattutto in termini di non essere. Per capire Gangale potremmo servirci, con qualche forzatura, di un'espressione di Tertulliano, estendendola dal campo del diritto a quello della cultura. Nella percezione di Tertulliano, l'autorità pagana usa il diritto per non permettere al cristiano di essere: «non licet esse vos» (Apologetico 4). A chi (sul piano culturale, in modo più o meno esplicito) percepisce il protestante in termini di non essere, Gangale risponde: non solo voi dovete concedere al protestantesimo di essere, ma noi protestanti rivendichiamo tale "essere" in maniera polemica e lottiamo per questa causa. È importante la riscoperta delle potenzialità culturali della teologia cristiana nella sua veste protestante. Più in generale la teologia non appartiene a epoche passate, ormai travolte dal progresso, essa è tuttora viva e valida, in un senso che va tuttavia riscoperto. Si tratta di ripensare e non semplicemente di riadattare. A chi riserva al protestante un non-luogo, Gangale dice che tale luogo esiste. Un discorso, questo, che va però rivolto in primo luogo ai diretti interessati, cioè agli stessi protestanti.

L'opera di Gangale ha quindi un secondo importante obbiettivo: operare un cambiamento di prospettiva all'interno dell'evangelismo italiano. Ribaltando la frase precedente, potremmo dire, ora, che «licet esse vos» diventa "invito ad essere" rivolto appassionatamente ai protestanti italiani. Secondo Gangale, nel momento in cui finisce la spinta risorgimentale e inizia un periodo diverso, determinato imprevedibilmente dal fascismo, i protestanti italiani avrebbero dovuto raccogliere una nuova sfida. Al posto della sintesi operata dal pietismo e dal Revival, con alcune spruzzate di liberalismo e di spiritualismo (quando non era spiritismo), s'imponeva una riscoperta della Riforma. Questa tesi venne sottolineata nel saggio che s'intitola appunto *Revival* (1929) e approfondita nelle opere successive pubblicate dalla Doxa. Era anche questa una visione molto ampia e profonda. Con le proposte di Gangale, il problema della storia del protestantesimo, che aveva occupato le migliori menti nell'Ottocento e si riproponeva (attraverso la lettura di Kierkegaard e Nietzsche) con domande sempre più inquietanti ai teologi del Novecento, era per così dire italianizzato e collegato con il tema dell'identità culturale italiana (tema cui erano interessati dall'epoca di Gioberti e Spaventa i filosofi italiani). L'identità protestante, svincolata dall'unica fonte pietista e dalle favole apologetiche era infine pronta per essere dotata di una nuova genealogia. Non è impresa da poco per un giovane intellettuale.

Il secondo scopo di Gangale venne raggiunto, almeno parzialmente, quando la ricerca teologica fu riqualificata e storicizzata. Ciò successe perché Gangale venne capito da alcuni protestanti italiani, proprio quelli che elaboravano una cultura antitetica al conformismo, in cui si adagiava la società fascista, e che aderirono più tardi alla Resistenza. A Gangale s'ispira il gruppo intorno a Giovanni Miegge. Comincia così una profonda rielaborazione della teologia evangelica in Italia, i cui sviluppi si estendono fin oltre la seconda guerra mondiale. Miegge dà atto dell'influenza ricevuta da Gangale nella nota posta in calce alla bibliografia della sua tesi di licenza (1926). Di Valdo Vinay sappiamo quanto dice nella prefazione della sua tesi: «In quel tempo, cioè nell'estate 1930 in Roma, ebbe per me una certa importanza anche una discussione notturna in casa di Giuseppe Gangale, che si protrasse fino alle prime ore del mattino e che verté sempre sul problema della divinità di Gesù Cristo» (il testo completo è riportato all'inizio). Vinay non dice di essere stato soddisfatto dalla discussione, anzi, forse mette implicitamente Gangale tra quelli che non lo hanno soddisfatto, quelli ai quali contrappone poi Barth. Ma è comunque la testimonianza di un tragitto che inizia con Gangale e che certo troverà in Barth un terreno più solido. La tesi presentata da Valdo Vinay nel 1933, *Le linee cristologiche della te-*

ologia di Karl Barth, era la seconda tesi su Barth discussa nella Facoltà Valdese di Teologia. La precede nel 1929 quella di Gustavo Bertin, *K. Barth interprete di San Paolo* (relatore il prof. Teodoro Longo, cattedra di Nuovo Testamento). Con la rivista «Gioventù cristiana», dal 1933 in poi, l'elaborazione del programma di Gangale fu associata all'esame attento della teologia barthiana.

Qual è il rapporto di Gangale con la teologia della Riforma?

Se paragoniamo gli scritti di Gangale con quelli che si stavano pubblicando in Germania sulla rivista «Zwischen den Zeiten» (1922-1929, organo della teologia dialettica) forse siamo portati a pensare che Gangale sia stato meno profondo. Indubbiamente Gangale non sta alla pari con i tedeschi e gli svizzeri, ma un confronto è possibile. Il pensiero di Gangale è ortodosso e se è meno imponente di quello che si elaborava in Svizzera e Germania, non è per questo diverso da quello nel voler riscoprire il senso culturale e teologico profondo della teologia cristiana e della teologia della Riforma. Da qui nasce la formula di "nuova" ortodossia. Le formule di Gangale sono ortodosse e originali nello stesso tempo. I riferimenti di Gangale sono espressioni bibliche o pensieri dei Riformatori, che egli certo riformula secondo il suo genio, ma non distorce nel significato. Non pretende di offrire un "superamento" di quelle formule nella prospettiva di una verità ulteriore, suprema, a carattere esoterico o arbitrario; si mantiene piuttosto sul piano teologico-culturale e su quello interviene con le sue domande e riformulazioni.

Questo aspetto della "ortodossia" di Gangale deve essere notato, perché è tipico della teologia moderna, il cui punto di vista è quello dell'interpretazione della Riforma per l'uomo attuale. La scelta del terreno della Riforma per porre la questione cruciale del fondamento culturale dell'uomo moderno accomuna Gangale ai più importanti teologi tedeschi. Gangale ha compiuto la sua scelta in modo autonomo e l'ha trasmessa così alla generazione dei barthiani che hanno proseguito il compito intrapreso. Gangale non è personalmente barthiano; questa etichetta significa poco per lui. Ma non è questo che importa. Anche per Gangale il nuovo nella ricerca teologica nasce dall'incontro/scontro tra i problemi dell'uomo moderno e i rigorosi principi della Riforma.

Il richiamo alla Riforma era, nella prospettiva di Gangale, un richiamo ai fondamenti del protestantesimo, che, secondo lui, avrebbe dovuto costituire la base anche per un accordo fondamentale tra chiese e gruppi evangelici in Italia. Proprio con Gangale il termine "protestante" finisce per diventare una bandiera. Questo termine merita una ulteriore considerazione, perché spiega anche l'evoluzione del lavoro teologico da Gangale a Miegge. Dapprima tale termine è

rivolto polemicamente contro le visioni antiteologiche presenti nelle varie chiese e organizzazioni (in particolare giovanili), a carattere interecclesiastico e paraecclesiastico.

Alcuni evangelici erano patriotticamente affezionati alle proprie radici, ma avevano una teologia assai vaga ed erano in particolare affascinati dall'idea di un ecumenismo dal contenuto più affettivo che teologico. A questi si contrapposero in un primo tempo i barthiani con il motto "protestantesimo". Il valore polemico ed esclusivo del termine "protestantesimo" è sensibile nelle *Tesi del Nuovo protestantesimo* di Gangale (Doxa, Roma 1930) e nelle *Tesi della nuova ortodossia* di Miegge («Gioventù cristiana», 4, 1935, pp. 163-171). Con quell'etichetta si intendeva riaffermare il significato della teologia della Riforma, contrapponendo il suo rigore alle visioni dei protestanti che facevano riferimento all'ecumenismo nascente come alla possibilità del superamento di tutte le barriere teologiche e confessionali. Era la stessa posizione che Barth aveva denunciato in una lezione del marzo 1929 con le parole: «In un vuoto spazio al di sopra delle chiese e confessioni non esiste teologia»[4].

Giorgio Spini scrive con ragione:

> Sulla scorta appunto di Gangale e di Doxa il protestantesimo italiano fece un salto di qualità, avviandosi al superamento, sul piano teologico e culturale in genere, delle sue tradizioni ormai consunte di stampo "risvegliato" e risorgimentale[5].

Gli evangelici italiani avevano di fatto una teologia revivalista o più vagamente spiritualista, venata di storicismo per quel tanto che bastava per non aumentare troppo la distanza dalle ricerche storico-critiche. Inoltre il protestantesimo italiano si presentava (come è tuttora) variegato e frammentato in diverse chiese. La proposta di Gangale era originale nel fatto di proporre quale base comune degli evangelici quella di un protestantesimo non confessionale, molto certo sui principi di base, ma abbastanza sciolto da poter circolare liberamente attraverso le situazioni e accentuazioni più diverse. Carlo Gay, rievocando Gangale, nota che «la fede cristiana protestante non confessionale diventa il criterio

---

[4] «In un vuoto spazio al di sopra delle chiese e confessioni non esiste teologia» afferma per esempio Karl Barth in una lezione del marzo 1929: ora in *Theologische Fragen und Antworten, Ges. Vorträge 3*, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1957, p. 56. Vedi pure di K. BARTH, *Reformierte Lehre, ihr Wesen und Aufgabe* [Senso e compito della dottrina riformata], 1923, ora in *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1924, pp. 179-212. Traduzione italiana *Senso e attualità della confessione riformata*, in K. BARTH, *Parola di Dio e parola umana*, a cura di F.S. Festa, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

[5] G. SPINI, in *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino, Claudiana, 1994, p. 210.

delle sue scelte»[6]. Il che è vero e suggestivo, se si aggiunge che Gangale è anche l'inventore (o, se si preferisce, il propugnatore) di quell'ottica non confessionale. Certamente qui Carlo Gay parla anche un po' per se stesso. Tutta una generazione di barthiani ha sostenuto l'idea che la base protestante autentica fosse non tipicamente ristretta a una confessione o chiesa, ma potesse essere condivisa e costituire per tutti una "base" comune, sulla quale potevano comprendersi le accentuazioni più risvegliate o più liberali che ciascuno, a seconda del proprio carattere, avrebbe potuto liberamente dare. A dare credibilità a questa visione si adoperarono i partecipanti; essa sarà vera soltanto per coloro che la prenderanno come un programma e non come un dato "statico". Protestantesimo come base comune potrà essere solo quello che coincide con una elaborazione da fare; a dimostrare questo sarà dedicato instancabilmente tutto il lavoro di Giovanni Miegge, che ha qui, forse, il suo criterio unificatore. In questo modo il termine di "protestantesimo italiano" venne a significare qualche cosa di più preciso che un semplice coacervo di gruppi e chiese. Fu in un primo tempo un termine polemico (riaffermazione della rilettura e attualizzazione della Riforma, contro la teologia del Risveglio); ma fu interpretato in seguito come il simbolo di una visione più aperta, quella di una comune base di fede.

Il titolo «Protestantesimo» della rivista fondata da Miegge e dai suoi compagni nel 1945 (primo numero gennaio 1946!), tuttora pubblicata dalla Facoltà Valdese di Teologia, si spiega in questa luce. Il titolo mantiene il termine, ma Miegge ora lo correda di una precisazione nella *Prefazione* del primo numero della rivista:

> Il titolo della nostra rivista richiede, a questo riguardo, qualche precisazione. Il termine "protestantesimo" ha avuto, in un passato non lontano, una certa quale intonazione, diciamo così, polemica interna. Tale intonazione vogliamo che sia del tutto assente da questa rivista. Protestantesimo significa per noi semplicemente la realtà storica e culturale della nostra fede della nostra fede evangelica nella piena comunione spirituale con la Riforma, a cui non sentiamo bisogno di fare attenuazioni, ma al tempo stesso nel pieno riconoscimento degli elementi di autentica vitalità cristiana, apparsi sul terreno della fede evangelica nei secoli seguenti come in quelli precedenti[7].

Il termine non è dunque relativizzato. Miegge continua a pensare che la teologia barthiana, *cum grano salis* e senza asprezze, offra la base teologica per

---

[6] C. Gay, *Gangale profeta che non volle diventare parroco*, «La Luce», LXVIII, 24, 16 giugno 1978, p. 1.

[7] G. Miegge, *Orientamenti e propositi*, «Protestantesimo», 1, 1946, pp. 1-7, ora in Id., *Scritti teologici*, a cura di C. Tron, Torino, Claudiana, 1977, 114-120.

una elaborazione comune. Ma la "precisazione" è importante. Sempre in questa luce si potrebbero ricordare le *Tesi per un cristianesimo evangelico*, diffuse a Roma nel 1958 in una campagna che interessava varie chiese. Le Tesi, che sono con quasi certezza attribuibili a Miegge, non sono firmate; questo fatto doveva permettere la loro diffusione come documento non confessionale e rappresentare una possibile comune base evangelica. Lo stile e lo svolgimento dell'argomentazione sono inconfondibilmente quelli di Miegge e sono indubbiamente diversi da quelli delle *Tesi della nuova ortodossia* del 1935 precedentemente ricordate. Sono diverse, ma intendono però richiamare, in una forma più pacata, la stessa sostanza. La sostanza non è cambiata, è solo diversamente valutata.

Il termine "Protestantesimo" ebbe quindi un'evoluzione che partiva dalle tesi di Gangale. Con esso si sottolineava la portata del pensiero della Riforma, quale base comune per gli evangelici in Italia, e, prima ancora, come abbiamo già detto, come fondamento per la discussione con il mondo moderno. Le opere di Barth andavano nella medesima direzione, e le prese di posizione politiche di Barth confortavano l'antifascismo italiano. Il legame era stato approfondito in vari modi nel decennio decisivo tra il 1933 e il 1943. Fondamentali per la comprensione di quel periodo restano le "Giornate teologiche" del Ciabàs (luogo nel comune di Angrogna, nelle Valli valdesi, poco oltre Pinerolo, dove si trova uno degli edifici per il culto valdese costruiti intorno al 1555)[8].

A partire dal Dopoguerra, la "linea" espressa prima da Gangale e poi da Miegge e dal suo gruppo impiantò per così dire il proprio progetto teologico-etico nella posizione importante costituita dalla Facoltà Valdese di Teologia. Qui si intrecciavano ancora tra loro i due obbiettivi che Gangale aveva indicato e perseguito. Secondo i barthiani, il contenuto teologico protestante offre la più autentica base unitaria. Non lo offre in modo statico, ma dinamico, mediante la ricerca e la divulgazione. E questo è il senso del grandioso sforzo compiuto dopo il 1945. Miegge, che si fa appoggiare costantemente da Barth, è consapevole del cambiamento di prospettiva in corso. Questo cambiamento ha due caratteristiche: la prima, come abbiamo già detto, è quella della ricerca e divulgazione mediante la quale si attua il divenire del protestantesimo in modo dinamico; la seconda, non meno esplicita, è l'attenuazione della primitiva carica polemica, mediante il ricorso ai concetti elaborati nella teologia della creazione di Barth.

Resta però in ombra il fatto che il senso "polemico" primitivo del termine protestantesimo si riferiva in modo molto preciso alla teologia del rigore divino,

---

[8] Un elenco dettagliato dei temi e relatori delle Giornate teologiche del Ciabas 1935-1950 si trova sulla rivista «Protestantesimo», 55, 2000, p. 309 ss.

che poteva andare fino alla dottrina della predestinazione. Non si trattava quindi soltanto di un richiamo 'alla Riforma', comunque la si intendesse, altrimenti non si capirebbe il valore *polemico* dell'espressione. Questo valore, se esiste, va riferito a quella linea teologica che da Agostino, attraverso una parte della teologia medievale, giunge poi nelle visuali di Lutero e Calvino, riprese nel "Dio straniero" di Gangale, a costituire un'ossatura di pensiero che non può essere ammorbidita senza perdere il suo significato.

Che cosa resta della visione teologica e culturale di Gangale? Nella *Prefazione* citata, sul primo numero della rivista «Protestantesimo», Miegge pensava che fosse proprio la prospettiva barthiana, intesa in senso ampio e magnanimo, a costituire un terreno comune per le diversità protestanti. Questo potrebbe condurci a presentare tutto quel che viene nei quarant'anni successivi come un'attuazione di quel progetto, ma è invece con una certa perplessità che leggiamo le vicende di questo nuovo periodo.

L'unica riserva che si può fare all'ampio progetto teologico di Gangale e dei barthiani è questa: l'assunto di base stava nel presupposto che si potesse generalizzare la linea che aveva come bandiera Lutero e Calvino, e più precisamente la loro visione di un Dio che decide. Era la linea che, almeno agli inizi, giungeva a parlare di "doppia predestinazione" e teneva perciò presente il rigore divino, anche se questo era poi superato nella visione dell'alleanza con l'umana creatura[9]. Di fronte a tale linea restava pur sempre la visione opposta dell'universalismo ecclesiastico e filosofico di un Dio che "ama" tutti, che tutti salva, che "perdona". Si potevano realmente unificare queste due linee, senza che ne risultasse qualche confusione di metodo? Con afflato generoso Miegge apriva la linea più rigorosa, mediante la teologia barthiana, ad una visione atta a rappresentare il meglio di tutto e ad accoglierlo in un proposito sinceramente comune, anche se plurale. La storia successiva mise alla prova tale programma; anzi, altro non è che la messa alla prova del programma, da non confondere con una eventuale "attuazione".

Le chiese evangeliche hanno sostanzialmente continuato a navigare nel loro pietismo. Il loro denominatore comune è restato pietista e risvegliato. Non la formula barthiana, ma quella pietista è stata più volte ripresentata come il vero punto d'incontro, la vera espressione della fede evangelica. Non si è persa occa-

[9] Sulla distinzione/associazione tra il Dio severo e il Dio della creazione vedi G. MIEGGE, *Bilancio teologico di una generazione*, «Protestantesimo», V, 4, ottobre-dicembre 1950, pp. 158-165, ora in, *Dalla "riscoperta di Dio" all'impegno nella società. Scritti teologici*, a cura di C. Tron, Torino, Claudiana, 1977, pp. 137-146.

sione per ribadirlo in ogni modo. Le posizioni "teologiche" potevano al massimo ruotarvi intorno e offrire a qualche cervello la soddisfazione di dubbi più o meno necessari. Non c'è stato incontro in cui non si sia ridetto che il vero denominatore comune tra gli evangelici è quello di stampo pietista e arminiano.

Non c'è nulla di male nell'essere più arminiani che calvinisti. Soltanto, vantare questo fatto come continuità legittima della visione di Gangale o di Miegge sembra non del tutto corretto. Bella o brutta che sia, la storia successiva non si può dare come attuazione o realizzazione del programma di Miegge, ma soltanto come la costante "prova", cui esso è sottoposto.

La realtà sembra dar di nuovo ragione a Gangale. Nelle lezioni tenute su invito alla Facoltà Valdese di Teologia nel 1979 Gangale sottolineava il proprio interesse per l'evoluzione delle chiese cosiddette "pentecostali", per la loro capacità di toccare in modo (anche numericamente) significativo settori della popolazione insensibili alle chiese "storiche". Ebbene, se non c'illudiamo, proprio l'evoluzione di tali chiese pentecostali, se ha avuto luogo e mantiene il suo corso, inclina dal revivalismo verso la teologia della Riforma, impersonata in concreto da alcuni esponenti delle chiese "storiche". In termini storico–teologici, l'evoluzione lascia al passato la nuda contrapposizione tra credente e non credente, salvato e non salvato. Non ci si ferma più a questa semplice cerniera soteriologica, che non ha sbocco, se non la ripetizione di se stessa in una oscillazione di alti e bassi tra entusiasmo e incostanza. Si esige un impianto più solido per la propria fede e questo, talvolta, si riceve proprio dalla teologia trinitaria, come volevasi dimostrare.

Neppure la società italiana è cambiata molto, sotto l'angolo visuale che qui interessa. Perciò la proposta di Gangale, nel complesso, resta valida. Certo l'atmosfera teologica è cambiata fortemente con il Concilio Vaticano II. D'altra parte le posizioni laiciste o integraliste dell'inizio del secolo, pur trasformate, continuano a determinare ancora fortemente la vita italiana. Il marxismo è sorto e tramontato. L'ecumenismo protestante interno o rivolto al cattolicesimo ha avuto periodi alternanti di speranza e di riflusso. Tutto scorre e spesso tutto ritorna da capo. La voce protestante, contemporaneamente religiosa e laica, teologica e culturale, resta difficilmente percepita. L'esiguità numerica e l'enorme frammentazione del mondo protestante o evangelico non giovano certo a renderla più percepibile. Chi rifiuta a priori qualsiasi teologia non favorisce neppure la visibilità protestante. L'ecumenismo cattolico da parte sua ha difficoltà con la diversità. E non di rado le preghiere «per l'unità» che lo accompagnano esprimono una visione dell'unità, alla quale sono sensibili soltanto coloro che già

da canto proprio inclinano a una metafisica dell'Uno. Non è detto che Dio soddisfi le loro preghiere.

Per molti, anche in sede laica, il protestantesimo resta tuttora difficile da collocare e da interpretare. Che cos'è il protestantesimo? È un fenomeno difficilmente inquadrabile e finché non lo si può inquadrare, non è possibile riferirvisi. Appartiene soltanto al passato? Ha o non ha un presente? Lo si riceve al massimo riducendolo a una forma accettabile di umanesimo o spiritualismo, ma ci non si pone neppure la domanda di che cosa possa essere in se stesso. Proprio a questo punto iniziava Gangale la sua opera di convincimento e di polemica.

Da un certo punto di vista tutto è da rifare. Nella storia non si può tuttavia tornare indietro e spetta perciò a nuove generazioni elaborare strategie adeguate.

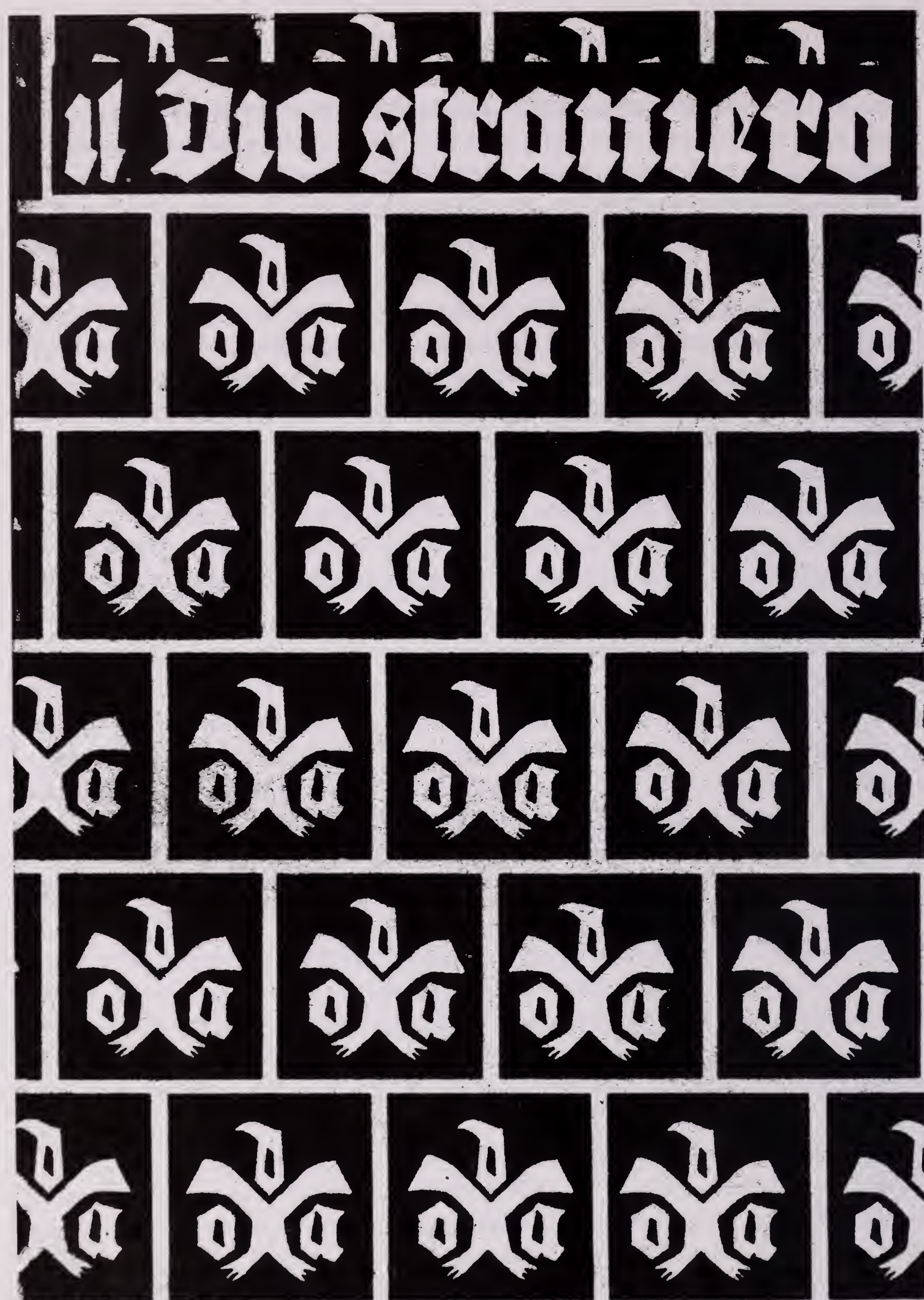
La definizione del rapporto tra religione e filosofia espressa nel testo di Benedetto Croce, da cui siamo partiti, non convince più completamente. La ricerca teologica ha quindi nuovi spazi, che devono essere pluralistici in partenza. Si deve combattere una teologia unicamente tesa a fini pastorali di integrazione. Le voci devono essere percepite nella loro diversità, senza asprezza o antitesi preconcette, ma senza confusione. La diversità, come punto di partenza di un confronto, va sostenuta tanto in sede laica quanto in sede teologica. Non si deve soccombere alla metafisica dell'unità. Dal confronto libero nasce per ognuno la doppia necessità sia di esporre chiaramente le proprie tesi, sia di farlo senza esclusività. Il cristianesimo stesso, in una certa misura, deve ricuperare la capacità di sostenere in campo civile una responsabilità comune a carattere pluralista: una responsabilità, si direbbe, inclusiva e pluralista nello stesso tempo, delle varie fedi e religioni.

Vorrei terminare tornando all'uomo Gangale e alla sua teologia. Ho indicato gli stimoli culturali di Gangale, parlando a partire dalla prospettiva di oggi. Forse però ho lasciato del tutto in ombra il segreto di Gangale. Ho messo in luce ripercussioni del suo pensiero, ma non il nocciolo della sua teologia. Come riparare? A questo fine può essere utile riferirsi a quel che unisce in lui il pensatore e il poeta.

Le sue poesie ci offrono una forma più intima della sua teologia protestante. Il fatto è che Gangale, sostanzialmente, ha voluto parlare di Dio, parallelamente col tono del dotto e col tono del poeta. Ci è riuscito nelle sue poesie in una maniera che illustra una volta ancora il suo metodo e la sua personalità. Chi le legge rimane impressionato: scarne, oggettive, sempre sostenute dalla domanda. Anche questo un dato teologicamente vero e interessante. Nel titolo e nel contenuto di un suo saggio, *Il Dio straniero* (1932), Gangale riecheggia la

formula dell'opera di Harnack su Marcione. La formula lo convince e gli pare felice. Proprio nelle poesie di Gangale si percepisce la *distanza prossima* di Dio, lontano e vicino nello stesso tempo. Forse per questo paradosso Gangale ci affascina ancora quando parla di Dio. Le sue poesie toccano l'animo sensibile al segreto, alla domanda che nasce dall'osservazione del fenomeno e vuole andare al di là del fenomeno. Le fotografie di luoghi e momenti della vita calabrese esposte a cura degli organizzatori della mostra su Giuseppe Gangale illustrano perfettamente questo accostamento tra fenomeno e domanda e rendono ancor più suggestivi i suoi testi. Gangale ha dovuto vedere quelle stesse cose. E da quelle cose ha mosso le sue domande. L'osservazione del fenomeno si tramuta in domanda e dietro la domanda sta il Dio straniero, così lontano eppur così vicino, così antico e così nuovo ogni volta: un Dio che si lascia scoprire, ma non addomesticare. La teologia di Gangale vuole essere testimone di questo Dio che si lascia cercare e forse anche trovare, ma solo da coloro che intensamente riprendono a cercarlo. In questo elemento tipico si compendia anche nel modo migliore il suo protestantesimo.

SERGIO ROSTAGNO



5. Copertina di *Il Dio straniero* di Gangale (Doxa, 1932).

Profilo filosofico di Giuseppe Gangale*

1. Nel 1926 Bilychnis, la casa editrice della Scuola Teologica Battista di Roma dava alle stampe un curioso libretto[1] nel quale i principali collaboratori del settimanale «Conscientia», edito dalla stessa Scuola, erano chiamati a presentarsi al pubblico con brevi note autobiografiche accompagnate da una fotografia. La galleria degli *Amici* di «Conscientia» era introdotta da quattro brevi *Tesi* redatte dal direttore del foglio, il calabrese Giuseppe Gangale, le quali riassumevano il pensiero del Nuovo Protestantesimo caratteristico del settimanale romano. In verità, pochi tra quegli stessi amici di «Conscientia» (tra i quali si possono ricordare Lelio Basso, Tommaso Fiore, Domenico Petrini, Alfredo Poggi, Adriano Tilgher, Mario Vinciguerra, ma anche Antonio Banfi e Piero Gobetti) si riconoscevano nell'hegelo-calvinismo di quelle *Tesi*: Gangale era l'unico vero filosofo neoprotestante del periodo, e di ciò era egli stesso consapevole:

> Io, fra i miei compagni, rappresento la parte di colui che è più calvinista di Calvino; parte antimoderata, antipatica, ingrata quanto altra mai, ma necessaria; ed io l'accetto, ed esercito come un dovere. E, per questo, da buon

---

* Una prima versione di questo studio è stata pubblicata sulla «Rivista di storia della filosofia», LVI (2001), fasc. 3. Su Gangale, terrò sempre presenti i seguenti scritti: G. MIEGGE, *La fede di Giuseppe Gangale*, «Gioventù cristiana», I, 1932, 3, pp. 35-41; S. RIBET, *L'opera giovanile di Giuseppe Gangale (1922-1934)*, Tesi di licenza in Teologia presso la Facoltà Valdese di Teologia di Roma, relatore V. Vinay, 1971; P. SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo del Nuovo Protestantesimo italiano*, Genova, Lanterna, 1981; M. UFFER, *Giuseppe Gangale. Ein Leben im Dienste der Minderheiten*, Chur, Terra Grischuna Buchverlag, 1986; G. BOUCHARD, *Gangale profeta*, in ID., *Spirito protestante ed etica del socialismo*, Roma, Com-Nuovi Tempi, 1991, pp. 105-112. Cfr. anche E. FERRARO, *Cronologia della vita di Gangale*, «Katundi ynë», 26, 1978 (il testo si basa su appunti redatti dallo stesso Gangale). Su «Conscientia» e i legami con Gobetti: C. POGLIANO, *Piero Gobetti e l'ideologia dell'assenza*, Bari, De Donato, 1976; R. CERRATO, *L'Italia religiosa fra modernità e restaurazione. Il dibattito sulla "mancata riforma"*, «Religioni e società», IV, 8, luglio-dicembre 1989, pp. 68-85; L. DEMOFONTI, *Giuseppe Gangale e la rivista «Conscientia»*, «Protestantesimo», LIV, 1999, pp. 23-29; *Gobetti tra Riforma e rivoluzione*, a cura di A. Cabella, O. Mazzoleni, Milano, Angeli, 1999 (cfr. in particolare l'intervento di G. SPINI, *L'eco in Italia della Riforma mancata*, pp. 43-58); *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di D. Dalmas, A. Strumia, Torino, Claudiana, 2000. Sulla teologia: S. ROSTAGNO, *La linea teologica Gangale-Miegge*, «Protestantesimo», XLVII, 1992, pp. 12-25.

[1] *Tesi e amici del Nuovo Protestantesimo*, Roma, Bilychnis, 1926.

vessillifero, mi distacco un poco dagli altri per piantare lontano le tesi calviniste come una meta aspra che i compagni devono raggiungere[2].

Gangale aveva già pubblicato, l'anno precedente, presso la casa editrice dell'amico Piero Gobetti, un libro intitolato *Rivoluzione protestante*, dedicato alla diagnosi dello stato spirituale italiano nell'immediato dopoguerra e all'interpretazione della storia nazionale alla luce della categoria della "Riforma mancata". La preoccupazione dell'autore era principalmente politica: Hegel appariva soprattutto come teorico dello stato etico, Gangale si limitava ad una generica indicazione della linea direttiva del suo pensiero riferendosi «al grande rivolgimento metafisico creato dall'idealismo postkantiano»[3]. Tra il 1925 e il 1926, Gangale viene definendo con maggior cura i propri presupposti metafisici, che proprio nelle *Tesi* citate giunsero ad una "sistemazione", se così si possono definire le dieci, scarne pagine che riassumevano il calvinismo idealistico di Gangale e che forniranno a Julius Evola lo spunto per bollare come «hegelismo destrorso e per di più di importazione anglosassone» la dottrina del filosofo calabrese[4]. Se è tutta da dimostrare la conoscenza da parte di Gangale degli hegeliani di lingua inglese, soltanto episodicamente citati, ma comunque discussi sulle pagine di «Conscientia» (la destra hegeliana cui Gangale guarda è piuttosto quella italiana, di De Meis e di Vera in particolare), l'etichetta proposta da Evola è tutto sommato accettabile, anche per i più significativi articoli scritti da Gangale nel biennio precedente: testi ambiziosi fin dai titoli (tra i più rilevanti, uno si intitolava *Cristo*, un altro ancora *Dio*), comprensibilmente sconcertanti per più di un lettore del settimanale romano, ma perfettamente in sintonia con la linea editoriale del giornale, l'«importanza teoretica» del quale doveva appunto essere testimoniata dai «kilometrici articoli mattone» volutamente incuranti di mettere a dura prova la resistenza dei lettori[5].

"Hegelismo di destra", dunque: le verità della religione cristiana (essenzialmente il dogma trinitario) trovano una loro salda fondazione nel sistema speculativo del filosofo tedesco. Hegel è un filosofo cristiano, idealismo e protestantesimo convergono fino a coincidere. Quando Gangale si proporrà di definire per i suoi lettori la divinità e l'umanità insieme di Gesù Cristo, sarà per lui del tutto naturale esporre «lo schema, sulle orme del pensiero calvinista e idealista, del modo con cui, da un punto di vista rigidamente ortodosso [...] e prote-

---

[2] *Ibid.*, p. 5.

[3] G. Gangale, *Rivoluzione protestante*, Torino, Gobetti, 1925, p. 28.

[4] J. Evola, *Spiritualità imperiale e retorica neoprotestante*, «Critica fascista», IV, 20, 15 ottobre 1926, pp. 391-393.

[5] G. Gangale, *Battaglie contro i lettori*, «Conscientia», V, 23, 5 giugno 1925.

stante, si può impostare il problema». Cristo è inserito in un grande movimento cosmogonico che altro non è che il dispiegamento di Dio stesso secondo il Dogma trinitario, la «suprema legge dialettica di Dio»[6]. Non solo, ma l'hegelismo di Gangale potrebbe anche essere detto "ortodosso": la sua lettura dell'idealismo si muove infatti in una direzione divergente e polemica rispetto alle più importanti, contemporanee interpretazioni italiane del pensiero del filosofo tedesco: «La cultura italiana ha fatto in piccolo, l'esperimento subìto dal Medioevo che credé in Aristotele attraverso i traduttori arabi. Da Spaventa a Gentile si è camuffato Hegel dicendo vivo quel che era in lui morto, dicendo morto quel che è in lui vivo»[7]. La dialettica hegeliana non abbisogna di nessuna riforma, e ancor meno è necessaria l'operazione di cernita che separi il grano dal loglio dell'hegelismo. Occorre anzi, contro i travisamenti crocio-gentiliani, restaurare i cardini del quadro speculativo hegeliano.

Più di Croce, sembra essere Gentile l'obiettivo contro il quale Gangale si muove. Al pensiero crociano si era rimproverata, in *Rivoluzione protestante*, una lacuna: lo storicismo era una concezione del mondo a metà, monca dell'istanza pratica. Lo «storicismo scettico» garantiva ottimi strumenti concettuali per comprendere la storia, ma si dimostrava incapace di fornire indicazioni sulla azione concreta da svolgere nella storia. Lo storicismo va integrato (Gangale si appellava ai "messianici" Marx e Sorel), non affrontato di petto, il suo filosofare contemplativo va vivificato, non respinto. È l'attualismo il «vero ateismo» della filosofia moderna, e come tale deve essere affrontato da un pensiero che si propone il compito di rifondare religiosamente l'idealismo. L'attualismo non può essere considerato un pensiero agnostico e scetticheggiante. Alla sua base vi è un'opzione radicalmente negatrice della religione. Sotto questo aspetto, Gentile è visto da Gangale come la punta estrema del pensiero, compimento dello stesso storicismo, vero dominatore della scena culturale italiana. Anche per Gangale, come per numerosi altri filosofi del periodo, attualisti e non, «Gentile è uno sviluppo di Croce», la filosofia stessa è uno svolgimento «da Talete a (perché no?) Gentile»[8].

Alla base dell'attacco gangaliano all'attualismo c'è una motivazione chiaramente religiosa: la filosofia di Gentile è soggettivismo antropocentrico, pone il nucleo formale e creatore del mondo nella mente dell'uomo, in un Io trascendentale intimo all'uomo. Nell'attualismo, l'uomo si sostituisce a Dio come cre-

---

[6] G. GANGALE, *Cristo*, «Conscientia», IV, 11, 14 marzo 1925.

[7] G. GANGALE, *Bilancio terzo*, «Conscientia», III, 52, 27 dicembre 1924.

[8] [G. Gangale], *Nota* premessa a P. MIGNOSI, *Da Croce a Gentile*, «Conscientia», IV, 27, 4 luglio 1925; G. GANGALE, *Dio*, «Conscientia», IV, 40, 3 ottobre 1925.

atore della realtà. «Solo l'idealismo italiano, da Spaventa a Gentile, risolvendo la metafisica hegeliana dell'ente in metafisica della mente, e puntualizzando tutto l'universo sulle spalle dell'uomo, taglia ogni legame con Dio, con l'Idea, e muta l'uomo da strumento di Dio, in centro e creatore del mondo e creatore di Dio. Esso solo è il vero ateismo»[9]. E, ancora, in un pezzo di qualche mese successivo: «Aveva ragione Hegel a porlo, l'atto puro, come Spirito del Mondo nel centro dell'universo, ha avuto torto lo pseudo idealismo italiano – sulla falsariga di Fichte e della sintesi *a priori* di Kant – nel trasportarlo al centro della coscienza umana»[10]. Queste parole esprimono l'indirizzo di fondo di questo "hegelismo oggettivo", per usare una terza etichetta, contro la direzione gentiliana che conduceva alla risoluzione del mondo nel soggetto e ad «imprigiona[re] lo spirito nel problema gnoseologico»[11]. Le categorie creatrici della realtà sono, nel vero hegelismo, collocate all'esterno, nel centro del reale. Gangale indica perciò nell'attualismo non uno sviluppo dell'idealismo hegeliano, come generalmente si credeva, ma piuttosto una esasperazione del formalismo kantiano: «l'errore del nuovo idealismo» scriveva Gangale in un articolo per altri versi assai riverente nei confronti di Gentile, «è di avere (sembrerà nuovo, forse, questo) seguito più Kant che Hegel»[12]. In verità, questa affermazione non doveva suonare come una assoluta novità per il pubblico italiano, visto che per lo meno due autori ben noti a Gangale, Tilgher e Rensi[13], l'avevano già chiaramente espressa. Ma se questi ambivano a sottrarsi alla tradizione idealistica, l'intento di Gangale era quello di definire due forme possibili di idealismo, il primo metafisico (Hegel), il secondo gnoseologico (Kant e Gentile), il primo teologico («Hegel è teologo, non filosofo»[14]) perché presuppone l'assoluto alla conoscenza e all'azione umana, il secondo critico, immanentistico, antropocentrico, perché riduce tutto il reale alle categorie soggettive.

Se la preoccupazione primaria di Gangale è di evitare il soggettivismo gentiliano, va altresì sottolineato come aspetti portanti del suo hegelismo si muovano in direzione opposta anche rispetto alla lettura crociana. L'idealismo genuino è infatti cosmogonia; l'Idea, che Croce liquidava come «fondo oscuro della vecchia metafisica»[15], torna ad essere collocata al centro del sistema, teo-

---

[9] G. GANGALE, *Critica del massimalismo*, «Conscientia», IV, 8, 21 febbraio 1925.

[10] GANGALE, *Dio*, cit.

[11] G. GANGALE, *L'essenza di Feuerbach*, «Conscientia», IV, 45, 7 novembre 1925.

[12] G. GANGALE, *Filosofi a Milano*, «Conscientia», V, 14, 3 aprile 1926.

[13] Cfr. per es. G. RENSI, *Realismo*, Milano, Unitas, 1925, pp. 41-47, p. 75; A. TILGHER, *Relativisti contemporanei*, Roma, Bardi, 1944 (1922), pp. 74, 76.

[14] GANGALE, *L'essenza di Feuerbach*, cit.

[15] B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907, p. 193.

logicamente letta come trasposizione concettuale del Dio geloso ed esclusivista di Calvino che tutto crea e alla gloria del quale tutto deve essere vòlto. Contro Croce e Gentile insieme, Gangale poteva così scrivere:

> Ma l'Idea di Hegel che prima esiste in sé, poi si fa natura, indi ritorna spirito, è Dio stesso, è lo Spirito del Mondo, è la Ragione della Storia, non è lo spirito dell'uomo. L'uomo in Hegel è una proiezione, una teofania, una creazione di Dio, il termine per cui Dio si media per se stesso e ritorna in sé, non è affatto il centro dell'Universo. La conoscenza in Hegel è il mezzo con cui lo spirito del mondo prima oppone sé all'oggetto e poi riconcilia sé con l'oggetto nell'Unità dello Spirito assoluto[16].

Un altro aspetto, centrale nella speculazione di Gangale e che Croce aveva considerato come ormai superato, è la filosofia della storia; meglio ancora, Gangale getterà i presupposti per una vera e propria teologia della storia. La grande apocatastasi della Guerra Mondiale rappresenta il fatto che conduce a riconsiederare lo storicismo scettico e relativistico di Croce:

> La guerra [...] ha prodotto una crisi spirituale profonda. Come coloro che in religione avevano superato, credendo di comprenderlo, Dio, sentirono il bisogno di risottoporsi a Dio, così coloro che in politica avevano compreso e superato le ideologie che muovono la *storia,* sentirono il bisogno di scendere da quella inane onnicomprensione, e credere nuovamente in qualche ideologia della storia. Ieri insomma crederono di aver tutto capito, oggi comprendono che la storia non sarebbe se tutto si capisse e fosse vana ogni particolare fede[17].

L'esperienza della Grande Guerra assume una valenza apocalittica ed è posta alla base della scoperta della storia come «teofania», «teostoria» che viene a coincidere con la vita stessa di Dio che è perciò «piano stesso della storia delle religioni, cioè di tutta la storia in quanto storia dell'autocoscienza di Dio». Tutta la storia è storia sacra: «tutta la storia inerisce in Dio» e gli uomini sono «finitazioni della sua vita teofanica»[18]. Lo Spirito del mondo è il Signore onnipotente che esalta gli eletti con la propria gratuita benevolenza e lascia che gli altri siano dannati in eterno, è il grande elemento mediatore che raccoglie entro se stesso le determinazioni molteplici da lui stesso create: «In Dio, coscienza delle coscienze e sostegno del creato, vive la Storia come sua storia e come sua teofania. Nulla a questa coscienza suprema può sfuggire – poiché nulla può essere fuori

---

[16] GANGALE, *L'essenza di Feuerbach*, cit.
[17] G. GANGALE, *La società delle nazioni e noi*, «Conscientia», III, 19, 10 maggio 1924.
[18] GANGALE, *Tesi e amici*, cit., pp. 7-8.

di Dio a meno di non essere: quindi tutti - dannati o eletti – per esso vivono in eterno»[19]. Il provvidenzialismo che si intravedeva ancora in Croce e più ancora la *List der Vernunft* vengono ricondotti alla loro matrice, la rigida predestinazione di Calvino. Il corso degli eventi è indirizzato secondo fini imperscrutabili da una Volontà suprema che «non solo» per dirla con Hegel «si libra *sopra* la storia come sopra le acque, ma lavora in essa e ne è il solo motore»[20]. Gangale può affermare senza dover porre delle condizioni che «tutta la storia umana appare a chi la sa guardare con occhio profondo una miracolosa storia, una sacra storia»[21].

L'hegelismo ortodosso di Gangale non durerà a lungo. La piena coincidenza tra calvinismo ed idealismo presenta evidenti smagliature già nel *Calvino* del 1927 nel quale, se ancora l'asse principale lungo il quale avviene lo sviluppo della cultura moderna è incentrato su Calvino e su Hegel, emergono esplicitamente perplessità non secondarie sulla filosofia dello spirito che tutto a spirito riduceva; e «là dove tutto è spirito, nulla è spirito». La cosmogonia idealistico-calvinistica denunciava d'altra parte lacune oggettive, e su punti non secondari. In parte queste oscillazioni sono scusabili e ascrivibili al fatto che Gangale, scrivendo settimanalmente articoli per la sua rivista, si trova in un certo senso a "pensare in pubblico". Ma certamente questo Dio-Idea totalitario difeso con tanta consequenzialità finiva per risolvere troppo rapidamente in sé i singoli soggetti umani nel Soggetto divino, e questa risoluzione veniva per di più espressa con formule vaghe e superficiali: le singole autocoscienze vengono talora definite «scintille» dell'autocoscienza divina; altrove, vien detto che «il mondo pel calvinista sta a Dio come il dramma e le sue persone stanno nel cervello dell'artista che le crea»[22]. Queste oscillazioni lasciano intendere come il Dio «infinitisticamente» concepito vada a minare quello che dovrebbe rappresentare un caposaldo altrettanto importante della teologia di Calvino, quello della Sua assoluta alterità rispetto alla creatura. In ogni modo, è chiaro come per ora l'attenzione di Gangale sia tutta riposta sull'Universale piuttosto che sulle determinazioni finite, sullo Spirito assoluto nel suo dispiegamento piuttosto che sullo «spirito soggettivo», sull'anima degli individui. Già gli articoli del '25 dimostrano, inoltre, un certo imbarazzo nell'assillo di difendere Hegel dalle accuse di «panteismo» che presumibilmente provenivano, oltre che dalla pubblicistica di parte cattolica, da un pulpito rispettato, ancorchè da Gangale poco citato,

[19] G. GANGALE, *Voli nel crepuscolo*, «Conscientia», IV, 3, 17 gennaio 1925.
[20] HEGEL, *Enciclopedia*, trad. di B. Croce, § 549.
[21] x. [G. Gangale], *Annotazione*, «Conscientia», V, 2, 9 gennaio 1926.
[22] GANGALE, *L'essenza di Feuerbach*, cit.; ID., *Cinque idee di Calvino*, «Conscientia», IV, 9, 28 febbraio 1925.

come quello martinettiano[23]. La stessa concezione della storia come «storia sacra» sarà oggetto di una revisione già in uno degli ultimi articoli[24] scritti per «Conscientia», in cui la ricerca di una visione cristiana ed escatologica della storia porterà lontano dal pensiero «ideale-hegeliano»: il senso del divenire non è più ricercato nella storia stessa, ma nelle cose ultime che trascendono il piano storico, nel *Weltgericht* che Gangale, a dispetto della "laica" traduzione crociana di Hegel («giudizio del mondo»[25]) intenderà sempre come «giudizio finale». E, ancora, per fare un ultimo esempio, il Kant della ragion teoretica, disprezzato a lungo come prototipo dell'attualismo gnoseologistico, verrà ripreso nel *Calvino* per supportare nuove e sentite istanze dualistiche che definissero con nettezza la trascendenza di Dio rispetto al mondo fenomenico.

Originale se raffrontato con il coevo hegelismo di Croce e Gentile, il pensiero di Gangale dimostra di essere affatto particolare anche nell'ambito della svolta che la teologia andava vivendo in quel periodo, se si tiene per buono quanto afferma in proposito Giovanni Miegge in un articolo degli anni Trenta che mostra come proprio allora si stesse vivendo il momento di passaggio da una tendenza «antropocentrica», preoccupata di definire la religione in funzione della coscienza umana, ad una tendenza «teocentrica», che fa di Dio l'unico oggetto della ricerca[26]. Indubbiamente Gangale fu il pioniere di questa direzione di spirito tra i protestanti italiani; e, ciò che più conta in questa sede, è interessante notare come questa svolta avvenga assumendo forme hegeliane. Tra le direzioni costanti della riflessione gangaliana che si manterranno intatte anche successivamente, va citato proprio il teocentrismo, lo scrupolo con il quale Gangale cerca di delineare il suo sistema tutto vòlto alla gloria di Dio.

Un'altra caratteristica del pensiero di Gangale è data dalla necessità di avere a disposizione modalità discorsive per esporre la fede protestante, per diffonderla e testimoniarla, per avere una garanzia di oggettività che allontanasse il più possibile il pericolo di antropomorfizzare il discorso su Dio. La fede del cristiano, prima ancora che carità, è «autocoscienza», consapevolezza di che cosa

[23] Cfr., per es., G. GANGALE, *Consensi e dissensi*, «Conscientia», IV, 4, 24 gennaio 1925; ID., *Rettifiche al panteismo*, «Conscientia», IV, 46, 14 novembre 1925. Nel 1925 usciva per la prima volta il saggio di MARTINETTI (*La filosofia religiosa dell'hegelianismo*, nel volume miscellaneo *Scritti filosofici pubblicati per le onoranze di Bernardino Varisco*, Firenze, Vallecchi, 1925) che smontava letteralmente la filosofia religiosa di Hegel riconducendola ad una forma di «panteismo idealistico».

[24] g.g. [G. Gangale], *Epistole metafisiche*, «Conscientia», VI, 1, 1 gennaio 1927.

[25] Croce traduceva il termine tedesco con «giudizio del mondo» e solo in seconda battuta, in nota, con la più religiosa espressione «giudizio universale» (HEGEL, *Enciclopedia*, cit., § 548).

[26] G. MIEGGE, *Aspetti della situazione teologica presente* (1935), in ID., *Dalla riscoperta di Dio all'impegno nella società. Scritti teologici*, a cura di C. Tron, Torino, Claudiana, 1977, p. 43.

effettivamente sia il cristianesimo (essenzialmente il dogma trinitario), di che cosa lo determini rispetto alle altre religioni. L'autocoscienza è *forma*, autocontrollo, fede fredda e spassionata, ripulita di ogni scoria umana; chiarezza, nemica della religione del sentimento immediato, degli slanci mistici propri della «fede dei semplici»[27]; coscienza scrupolosa della propria posizione rispetto a Dio e al mondo: «La religione [...] è concetto (cioè autocoscienza, dell'origine, dei destini, della tragedia dell'uomo)»[28]. Anche in questo caso è la terminologia dell'idealismo a fornire i mezzi per esprimere l'essenza della fede cristiana. La fede «dura e splendente come diamante» del calvinismo poteva così venire contrapposta a quello che Gangale chiamava «liberalprotestantesimo». Categoria, questa, piuttosto larga, capace di raccogliere insieme qualsiasi forma di razionalismo soggettivistico in religione (in odore di liberalprotestantesimo non c'erano solo Schleiermacher o Harnack, ma anche Gentile, il modernismo, il pancristianesimo di Ugo Janni, lo psicologismo di Rudolf Otto ecc.).

2. «Conscientia» chiude nel febbraio del 1927. I motivi della serrata devono essere individuati, più che in un intervento diretto della censura fascista, nei gravi problemi economici in cui si dibatteva la missione battista e che porteranno, di lì a pochi anni, a chiudere anche la rivista di studi eruditi «Bilychnis». Liquidato dalla "Foreign Mission Board of Southern Baptist Convention" con la somma di 15.000 lire, Gangale si getta in una nuova avventura editoriale creandosi una propria casa editrice, la Doxa, il cui nome rimandava naturalmente alla *soli Deo gloria* calvinistica. Questo è uno stralcio del programma:

> Protestantesimo e calvinismo tradotti in termini di cultura, spregiudicatezza d'esame, assoluta indipendenza da confessioni o denominazioni protestanti ufficiali, italianità come accettazione della forma mentale latina intellettualistica ed aliena da pseudomisticismi, ricerca in profondità di una soluzione unitaria alla crisi filosofica e religiosa europea: ecco alcuni modi e aspetti della presente collezione[29].

---

[27] X. [G. Gangale], *Annotazione*, «Conscientia», IV, 45, 7 novembre 1925.

[28] *Tesi e amici*, cit., p. 11. «Il suo sistema teologico» aveva scritto Jahier di Calvino «fa appello alla forza intellettuale dell'uomo e sgombrando il terreno dalla concezioni superficiali emotive o sentimentali della verità Cristiana, le restituisce la sua grandezza» (P. JAHIER, *Prefazione* a G. CALVINO, *La religione individuale*, Lanciano, Carabba, 1910, p. 11). Gangale annotava a margine di queste parole: «cfr. Hegel» (copia del libro di Jahier conservata nel Fondo Gangale, Università della Calabria, Biblioteca centrale).

[29] Nota editoriale riportata in G. GANGALE, *Calvino*, Roma, Doxa, 1927, p. 71. Gli altri libri della Doxa sono: LUTERO, *Poesie* (Roma, 1927); G. GANGALE, G. MIEGGE, A. BANFI, N. MOSCARDELLI, A. TILGHER, *Cristo Dio. Inchiesta* (1927); G. PISCHEL, *Il regno degli anabattisti*

Il momento per questo tipo di pubblicazioni non era certo dei più felici, giusto a cavallo del Concordato (si pensi alle contemporanee disavventure di Buonaiuti, o al destino che toccò al *Gesù Cristo* di Martinetti qualche anno più tardi[30]). L'intenzione di presentare vari aspetti del pensiero protestante «ad un pubblico di media cultura» venne in gran parte rispettata (le traduzioni sono a volte ridotte, spesso snellite dall'eliminazione delle note oppure divise dai curatori in capitoli o corredate di sottotitoli per facilitarne la lettura). A personaggi che già collaboravano a «Conscientia» come Banfi, Tilgher e Mario Manlio Rossi si aggiunsero Carlo Antoni (traduttore di Troeltsch) e il valdese Bruno Revel (che scrisse monografie su Cromwell e Gustavo Adolfo di Svezia). Si rafforzò il legame con Miegge, che curò l'edizione di una esposizione del pensiero di Barth e due testi luterani. La Doxa fu una casa editrice di respiro europeo, che ebbe il merito di proporre autori e correnti (per lo più di area tedesca) di primaria importanza. In tutto 32 volumi, tra il 1927 e il 1934, dapprima a Roma e poi, dal 1931, «per ragioni politiche», ma anche per aver trovato un finanziatore nel metodista Duilio Bossi, rappresentante in Italia della "Voce del Padrone", a Milano[31]. A supporto dei volumi, Gangale pubblicava anche il bollettino mensile «Bilancia libraria»: dapprima una rivistina di una decina di pagine in

(1927); A. BANFI, S. VITALE, M.M. ROSSI, *Ricerche sull'amor famigliare* (1927); M.M. ROSSI, *L'ascesi capitalistica* (1928); R. ROEDEL, *Durero* (1928); G. GANGALE, *Apocalissi della cultura* (1928); *Poeti della Riforma* (1928); M. STRAUCH, *La teologia della crisi* (1928); G. GANGALE, *Revival* (1929); M.M. ROSSI, *Spaccio dei maghi*, (1929); E. THURNEYSEN, *Dostojewsky*, (1929); P. TILLICH, *Lo spirito borghese e il Kairos* (1929); G. NECCO, *Lo spirito filisteo. Storia del pietismo germanico fino al romanticismo* (1929); B. REVEL, *Storia di Cromwell* (1930); G. GANGALE, *Tesi del Nuovo Protestantesimo* con l'aggiunta di *Presentazioni od esempi* (1930); LUTERO, *Il servo arbitrio contro Erasmo* (1930); O. CROMWELL, *Discorsi e lettere della Rivoluzione. 1635-1658* (1930); E. TROELTSCH, *Agostino* (1930); LUTERO, *Poesie*, II ed. riveduta (1930); G. SIMMEL, *Rembrandt* (1931); E. TROELTSCH, *Sociologia delle sette e della mistica protestante* (1931); LUTERO, *La libertà del cristiano* (Milano 1931); S. KIERKEGAARD, *L'ora*, 2 voll. (1931); M.M. ROSSI, *Viaggio in Irlanda* (1932); G. GANGALE, *Il Dio straniero* (1932); *Architetture razionali religiose – Architectures rationelles religeuses*, 40 tavole presentate da N. Servettaz (1932); B. REVEL, *Vita di Gustavo Adolfo, Re di Svezia* (1933); K. HEUSSI, *Sommario di storia del cristianesimo* (1933); A. SCHWEITZER, *Il cristianesimo e le grandi religioni* (1933); G. GANGALE, *Calvino* (1934).

[30] Sulla vita religiosa in Italia in questo periodo, cfr. M. MIEGGE, *L'apertura alle nuove teologie*, in *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, a cura di P. Rossi, C.A. Viano, Bologna, Il Mulino, 1991, in particolare pp. 236-245.

[31] FERRARO, *Cronologia della vita*, cit. I documenti conservati presso l'Archivio storico della Camera di Commercio di Milano (fascicolo Doxa, n. di iscrizione 180818) confermano l'indicazione di Giorgio Spini (*L'eco in Italia*, cit., p. 57) intorno ai contatti tra Gangale e Duilio Bossi.

cui la pubblicità dei libri era affiancata da suggerimenti bibliografici, recensioni e note, redatte per lo più da Gangale; in seguito, un semplice catalogo.

Incunabolo della Doxa fu la monografia gangaliana su Calvino, «una vissuta, concisa esposizione di pensiero e di storia fatta da uno che ha amato Calvino». Gangale l'aveva inizialmente pensata per i tipi di Gobetti. La pubblicistica religiosa italiana di quegli anni dimostrava una maggior attenzione all'opera di Lutero (si pensi alle monografie di autori vicini a «Conscientia» come l'archeologo e storico delle religioni Vittorio Macchioro e l'ex modernista Mario A. Rossi, ma soprattutto al *Lutero e la Riforma in Germania* di Buonaiuti, del 1925), ma negli anni precedenti aveva assistito ad un significativo tentativo di rivalutazione dell'opera del riformatore di Ginevra da parte di due intellettuali atipici e tormentati come Giovanni Boine e Piero Jahier, che avevano esaltato l'inumanità e l'intolleranza calviniana come espressione di fede austera e salda in polemica con il «sentimentalismo contemporaneo», per dirla con Jahier, ovvero con il «moderno pragmatismo religioso», per dirla con Boine (il quale certamente pensava a Buonaiuti, che giusto nel volume precedente della stessa rivista su cui appariva il saggio dello scrittore ligure aveva parlato con entusiasmo, sotto il nome di Paolo Baldini, di *La religiosità secondo il pragmatismo*)[32].

Il volumetto è diviso in tre parti, riguardanti la storia del Riformatore (che esibisce più di uno spunto autobiografico), il sistema (imperniato secondo Gangale sulla predestinazione e sulla fede come autocoscienza) e l'influenza del calvinismo sulla cultura occidentale seguente. Gli «squallidi e terribili calvinisti» che, nel sinodo di Dortrecht del 1618 respingono con durezza e con teologale intransigenza l'arminianesimo semipelagiano, impediscono la dissoluzione della Riforma ad opera del razionalismo teologico e consentono di imprimere alcune note caratteristiche alla cultura moderna. In questo momento, Calvino è, secondo Gangale, «il più grande dei servi di Dio», egli rappresenta la punta di diamante della Riforma e la dialettica tra i vari rami di questa è squilibrata in favore del ginevrino. Tra Weber e Troeltsch, due autori citati per lo più in coppia nell'Italia del periodo, sembra prevalere l'influenza del primo, per lo meno se ci si riferisce alla direzione principale del celebre saggio sull'etica protestante che poneva per l'appunto la disposizione verso le cose propria del calvinismo come elemento costitutivo essenziale dello spirito moderno.

Il legame più stretto è sempre quello che congiunge Calvino a Hegel. Questa rimarrà in Gangale, fino alla fine, la "derivazione" principale, intendendo con "derivazione" l'argomentazione caratteristica dei suoi testi, consistente in

---

[32] G. Boine, *Calvino e Serveto*, «Rinnovamento», II, 1908, vol. IV, pp. 297-312; P. Jahier, *Prefazione*, a Calvino, *La religione individuale*, cit., pp. 5-19.

una deduzione storico-culturale di figure e correnti del pensiero moderno a partire da aspetti della spiritualità del XVI secolo. Lo storico della filosofia, come Tilgher che parlava di «un Calvino filtrato attraverso Hegel»[33], è naturalmente incline a spiegare il Calvino di Gangale alla luce di Hegel, a vedere come il filosofo calabrese dipinga un Calvino prendendo l'hegelismo a modello. Al contrario, secondo Gangale, è Calvino il modello di Hegel, è quello che spiega l'idealismo, è il Dio predestinatario che funge da modello dell'Idea. Calvino ha, rispetto a Hegel, un "qualcosa di più" che spinge Gangale a risalire al di là del filosofo tedesco verso il Riformatore. Hegel non era al di fuori dello spirito della Riforma, ma comunque non era restato esente da inquinamenti panteistici e illuministici. Calvino seppe risolvere i limiti della teologia luterana, compì il luteranesimo senza per questo superare la fede, senza uscire dalla Riforma. Non solo: Calvino è, in questo momento, la fonte di tutta filosofia moderna. Gangale si propone di delineare anche una ipotesi di svolgimento della modernità ruotante intorno al Riformatore o comunque a questo facente riferimento. Il libretto su Calvino è chiamato tra le altre cose a ristabilire l'originario valore protestante del pensiero occidentale, diffuso e annacquato, ma ancora riconoscibile nel pensiero laico moderno:

> La filosofia laica s'imposta sul problema calvinista della contraddittorietà dell'autocoscienza da Cartesio a Kant, da Kant a Hegel. C'è dunque un calvinismo che trasbordando fuori dei limiti del calvinismo storico è sparso e circola nella storia europea come coscienza della contraddittorietà di ogni istituto religioso o sociale umano e affermazione immanente della trascendenza di Dio e della sua vittoria. E vuole una soluzione[34].

I presupposti della teologia di Calvino[35] erano per loro natura dialettici, contraddittori, capisaldi di una concezione tragica e dinamica dei rapporti di Dio con il mondo: la storia come negazione di se stessa per la glorificazione di Dio, il contrasto tra eletti e dannati, la significazione paradossale del Decalogo; Dio che contraddice se stesso facendosi carne e determinatezza in Cristo; la dualità della coscienza umana, gravata dal peccato e dalla finitezza eppur anelante a una norma assoluta di vero e di giusto. Questi spunti «si riassumono e sfociano tutti in un intimo principio di contraddizione dialettica nella cui base, poi si fonderà il pensiero moderno»: dapprima con Cartesio, che concepisce l'itinerario della coscienza come dubbio e che esaspera l'opposizione tra vita

[33] A. TILGHER, *Recensione* a G. GANGALE, *Calvino*, «L'idealismo realistico», 1 aprile 1928, pp. 42-43.
[34] GANGALE, *Calvino*, cit., p. 65.
[35] *Ibid.*, pp. 53-57.

psichica e vita fisica; poi con il fallito esperimento di calvinismo cattolico che culminerà in Pascal e nel binario morto del giansenismo; quindi con l'agostinismo di Malebranche e Geulincx; per trapassare nel Kant della antinomie della ragione e della teoria del mondo come fenomeno, apparenza; «finché la contraddizione avrà in Hegel il suo massimo sistematore», anche se questa sistemazione comporta un addomesticamento e una perdita del *pathos* tragico che percorreva l'originario calvinismo. «Ristabilire il valore cristiano e calvinista della contraddizione muovendo senza antipatie né simpatie da Calvino, attraverso Kant ed Hegel, è, forse, il compito della filosofia moderna».

L'opera principale del primo periodo della Doxa, *Apocalissi della cultura*, appare nel 1928 come settimo quaderno della collezione "Storia Religione Filosofia". Si tratta di uno scritto ambizioso, a dispetto delle sue ottanta pagine scarse, che tenta di dimostrare la "derivazione" della cultura europea nel suo complesso a partire dai presupposti teologici sorti nel XVI secolo tra la Germania e Ginevra. Anche questo, come tutte le opere di Gangale, è un libro sulla *crisi*. Alla base della ricerca c'è il bisogno di trovare una spiegazione ed eventualmente, a partire da questa, una via d'uscita allo «stagnare di vita»[36] che caratterizza la contemporaneità. Gangale intende con ciò rispondere ad una certa idea del protestantesimo circolante presso gli intellettuali italiani del periodo. Il protestantesimo era visto da più parti come la *causa* della crisi contemporanea, religione disgregante per sua intima essenza. Lutero, frantumando la cattolicità europea e, con la dottrina del libero esame, dando origine al soggettivismo che avrà il suo esito ultimo nell'immanentismo idealistico, era polemicamente visto come il responsabile primo di un processo di disgregazione culminato con la catastrofe del '14-'18. L'idea era invero piuttosto rozza e semplificata, ma assai diffusa non soltanto presso polemisti di parte cattolica del calibro di un Igino Giordani, ma anche presso autori importanti nella formazione di Gangale (Mario Missiroli su tutti) e presso avversari come Suckert, Evola e, soprattutto, Buonaiuti (costante obiettivo polemico di Gangale), che su questo cardine aveva appoggiato la sua monografia luterana del 1925[37]. Un evangelico che volesse confrontarsi con la cultura italiana del periodo non poteva non tener conto di ciò. L'intento di Gangale era quello di dimostrare che la crisi contemporanea

[36] GANGALE, *Apocalissi della cultura*, cit., p. 71.

[37] Si veda il rapporto tra Lutero e la modernità in testi come: M. MISSIROLI, *Il Papa in guerra*, Bologna, Zanichelli, 1915; K. SUCKERT [Curzio Malaparte], *L'Europa vivente. Teoria storica del sindacalismo nazionale*, Firenze, La Voce, 1923; E. BUONAIUTI, *Lutero e la Riforma in Germania*, Bologna, Zanichelli, 1926; J. EVOLA, *Imperialismo pagano. Il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano*, Todi-Roma, Atanor, 1928; I. GIORDANI, *I protestanti alla conquista d'Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1931.

non era stata causata dal protestantesimo, ma era semmai crisi della cultura protestante, crisi *interna* al protestantesimo, crisi delle forme storiche che il protestantesimo aveva assunto durante una storia di quattro secoli; crisi dell'unico aspetto ancor *vivo* della cultura moderna, e che proprio perché vivo attraversava un momento drammatico.

L'orizzonte culturale di Gangale si era nel frattempo considerevolmente ampliato. In precedenza, i punti di riferimento più importanti erano Croce e Gentile, oppure autori che da questi dipendevano (Missiroli, Tilgher), ovvero personaggi dibattuti in Italia per aver avuto l'*imprimatur* dei due maestri del neoidealismo (Sorel, Marx, lo stesso Hegel). Basta scorrere il catalogo della Doxa per rendersi conto di come la ricostruzione del pensiero di Gangale esiga ora di guardare a nuovi nomi, per lo più di area germanica e di impronta teologica: Troeltsch e Barth in primo luogo, ma anche Paul Tillich (che Banfi aveva già presentato al pubblico di «Conscientia» e che lo stesso filosofo milanese tradurrà per la Doxa) e Kierkegaard. Il bagaglio di Gangale si estende progressivamente, e secondo una modalità affatto caratteristica, che si potrebbe definire "accumulazione": gli autori che entrano a far parte di questo panorama raramente scalzano i precedenti, piuttosto vi si accostano. Per fare un esempio, al di là del fatto che la ricezione della teologia della crisi è in Gangale alquanto tormentata, è indubbio che un libro come *Il Dio straniero* (1932) reca tracce sensibili dell'aspro dualismo che caratterizza il *Römerbrief* barthiano, così come già in gran parte barthiana si era rivelata la risposta gangaliana all'inchiesta su *Cristo Dio*, opera a più voci uscita immediatamente dopo il *Calvino*. Ma Barth *non* sostituisce Hegel, e non a caso l'ultima pagina che Gangale offrirà al pubblico italiano sarà l'ennesima "derivazione" da Calvino a Hegel, seppur consapevolmente più problematica. Un discorso analogo può essere fatto per Kierkegaard, richiamato a far valere esigenze schiettamente protestanti che Hegel aveva lasciato cadere, ma che comunque non spodesta il filosofo di Stoccarda (con tutti i problemi che una convivenza del genere può creare). Così, tra i riformatori, Lutero, che nella prima edizione del *Calvino* si era lasciato a «battaglia[re] ridicolmente col diavolo»[38], è oggetto di una rivalutazione (memorabili sono a questo proposito le edizioni dei testi luterani curate per la Doxa da Miegge) anche in quegli aspetti mistici e individualistici un tempo spregiati. Si viene a delineare un pensiero sempre più complesso, teso a raccogliere in un unico quadro esigenze religiose e disposizioni spirituali tra loro contrastanti. Esigenze e disposi-

[38] GANGALE, *Calvino*, cit., p. 23. Questo giudizio verrà significativamente espunto dalla seconda edizione del 1934.

zioni alle quali, in *Apocalissi della cultura*, Gangale tenta di offrire una spiegazione storica e dialettica.

Se il *Calvino* aveva esaltato il ruolo della dottrina del riformatore di Ginevra come punta di diamante di tutto il movimento protestante, *Apocalissi della cultura* intende dimostrare come anche Lutero e la spiritualità "fanatica" di origine anabattistica contribuiscano al sorgere della modernità. Sono le grandi opere di storia sociologica del cristianesimo di Ernst Troeltsch che forniscono a Gangale il quadro categoriale sul quale articolare il discorso. A dir la verità, il grande esponente dello storicismo tedesco rappresenta anche uno degli obiettivi polemici prioritari di Gangale: se il metodo di Troeltsch da un lato riconosceva all'elemento religioso una sua vita e una sua incidenza sui fatti storici concreti, dall'altro non giungeva a riconoscergli la forza di essere un fattore caratterizzante della modernità: «non si può parlare *sic et simpliciter* del protestantismo come creatore della civiltà moderna» aveva detto Troeltsch «bensì soltanto della sua compartecipazione a questo processo»[39]. Per contro, Gangale pone come presupposto della sua ricerca il fatto che la Riforma ha rappresentato un punto di rottura nelle vicende dell'Occidente: «la civiltà della Riforma, pel suo stesso postulato degli "eletti", è "qualitativamente" differente dalla rimanante storia». È legittimo voler fare una «storia religiosa del mondo moderno»[40], proprio risalendo a questo salto «qualitativo» di natura teologica venuto con il protestantesimo. Troeltsch è inoltre preso di mira per aver tentato di spiegare la genesi e lo sviluppo della modernità alla luce di quelle forme del protestantesimo che per il loro eccessivo razionalismo Gangale considerava con disprezzo come «liberali»[41]. Questa critica risente indubbiamente dei commenti che circolavano negli ambienti barthiani intorno alle conclusioni dello storicismo di Troeltsch e che si ritrovano in un libretto tradotto da Miegge per la Doxa nel 1929, *La teologia della crisi* di Max Strauch (esposizione forse non originalissima, ma comunque efficace, dei motivi centrali del *Römerbrief* e dei dibattiti che seguirono alla pubblicazione del capolavoro di Barth). Troeltsch era giunto a sostenere l'esistenza di «due protestantismi»: un paleo-protestantismo (luteranesimo e calvinismo) e un neo-protestantismo (anabattismo, mistici e settari dei secoli XVII e XVIII), quest'ultimo già «parte integrante della civiltà moderna» caratterizzata dall'individualismo che risente dell'influsso del primo, il quale è però ancora per molti versi rivolto all'indietro, espressione di una civiltà vicina alla

[39] E. Troeltsch, *Il protestantismo nella formazione del mondo moderno*, Firenze, La Nuova Italia, 1929, p. 31.

[40] Gangale, *Apocalissi della cultura*, cit., pp. 6, 47.

[41] G. Gangale, *Postilla* a E. Troeltsch, *Agostino, l'antichità cristiana e il medioevo*, trad. di E. Goldstein, Roma, Doxa, 1930, p. 163.

medioevale[42]. Tra i barthiani, fu in particolare Friedrich Gogarten[43] ad intraprendere un confronto diretto con i testi di Troeltsch, rimproverandogli lo screditamento delle forme più rigorose del protestantesimo. Gogarten registrava come un semplice dato di fatto le conclusioni delle ricerche di Troeltsch, riconosceva che la cultura moderna era discesa dai rami del «nuovo protestantesimo», ma al tempo stesso negava che questo rappresentasse il vero spirito della Riforma, che al contrario era nel cristianesimo di Lutero e di Calvino. Va notato come anche Gogarten accettasse le categorie di Troeltsch, esasperando la loro contrapposizione: da una parte il «nuovo protestantesimo» annacquato e compromesso con il secolo e la civiltà borghese, dall'altra il «vecchio protestantesimo» che diviene nei suoi commenti «vero protestantesimo»[44], realmente antitetico alla modernità. Antistoricamente, Gogarten prospettava un "salto" di quattro secoli che evitasse il confronto con la cultura e riportasse alle fonti dell'evangelismo del XVI secolo.

Gangale è evidentemente affascinato dalla radicalità della posizione che si è esemplificata citando Gogarten, ma non gli riesce di accettarne l'altrettanto radicale antistoricismo. A differenza dei barthiani, egli mira ad esibire una critica ancora "culturale", mantenendosi su un piano storicistico, del liberalismo teologico di Troeltsch. Egli ritiene di poter spiegare la crisi del mondo moderno partendo dalle distinzioni di Troeltsch, ma inserendole entrambe nella dialettica della storia moderna o, meglio, mostrando come la storia moderna sia generata proprio dalla dialettica di queste forme: «Si tratta [...] di un rapporto di "crisi" tra vecchia Riforma (Lutero) e nuova Riforma (Anabattismo), dando alle distinzioni di Troeltsch un significato e un movimento diverso»[45]. Come scriverà nel successivo *Revival*, «pel protestantismo [...] la dialetticità è esclusiva delle sue forme (le sètte)» (impostazione che tra l'altro consentiva a Gangale di giudicare il cattolicesimo, contro ogni atteggiamento giobertiano, come «il punto "fuori" d'ogni dialettica della salvezza» e al tempo stesso di ribattere alle pretese degli

---

[42] TROELTSCH, *Il protestantismo*, cit., pp. 28-29.

[43] Cfr., nell'antologia *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, Brescia, Queriniana, 1976, i seguenti scritti di F. GOGARTEN: *La miseria dell'assoluto* (1921), pp. 509-530; *Storicismo* (1924), pp. 582-602; *Protestantesimo e realtà* (1924), pp. 603-629. Al primo di questi scritti Troeltsch ebbe modo di rispondere con *Un frutto dall'albero di Kierkegaard* (1921), in TROELTSCH, *Il protestantismo*, cit., pp. 543-549.

[44] GOGARTEN, *Protestantesimo e realtà*, cit., p. 605.

[45] [G. Gangale], *Recensione* a K. LEESE, *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*, «Bilancia libraria», II, 6, 15 giugno 1929, p. 3.

idealisti che ponevano la verità nello Spirito che si riteneva avesse "superato" il protestantesimo[46]).

Ma questa base culturale spiega altresì la difficoltà di definire univocamente l'approccio di Gangale al gruppo di «Zwischen den Zeiten». Va riconosciuto a Gangale il merito di aver contribuito in modo determinante alla diffusione in Italia della corrente più vitale del calvinismo del tempo, sia come editore sia come direttore di «Conscientia» (notevoli furono gli articoli banfiani del febbraio-marzo 1926, che rappresentarono l'ingresso del barthismo in Italia, per lo meno nell'ambito della cultura laica), mentre gli ambienti protestanti istituzionali erano ancorati ad autori "liberali" come Harnack, Ritschl, Vinet, naturalmente Schleiermacher, ma soprattutto alla teologia dell'esperienza interiore di Gaston Frommel[47]. Gli stessi testi di Gangale recano tracce evidenti della lettura del *Römerbrief*, ma non si può parlare di una sua incondizionata adesione ai principi della teologia della crisi: il suo retroterra culturale storicistico gli rendeva arduo assumere una prospettiva che implicava una assoluta «diastasi»[48] tra il piano divino e il mondo, gli rendeva impraticabile quel "salto" di quattro secoli con cui Gogarten pensava di recuperare il contenuto del «vero protestantesimo». *Apocalissi della cultura* vuol essere un tentativo di spiegare, ancora con mezzi scientifici, storico-culturali, e dunque per certi versi ancora ottocenteschi e "liberali", il senso della crisi che il protestantesimo europeo stava vivendo, ricostruendone la genesi e lo sviluppo storico. Senza contare che lo stesso calvinismo barthiano era pur sempre un prodotto della storia protestante, e storicamente andava spiegato: «Sono utili tutte le critiche, piccole e grandi, fatte al neo calvinismo tedesco in quanto serviranno a far chiarire a questo la propria posizione verso la "cultura" che, in quanto generata nel seno stesso della Riforma, deve avere almeno una spiegazione dialettica e, forse, una giustificazione»[49].

Riassumendo: con Barth per sostenere la causa di un cristianesimo intransigente e "scomodo" come quello calvinistico; con Troeltsch, per tentare una dimostrazione storico-culturale della nascita, dell'apogeo e della decadenza della civiltà occidentale protestante. Perché di fronte ad una vera e propria de-

---

[46] GANGALE, *Revival*, cit., p. 28 (pp. 33-34) e p. 33 (pp. 38-39. Indico tra parentesi le pagine corrispondenti a quelle dell'ed. Doxa della seconda edizione del *Revival*, a cura e con una nota di A. Cavaglion, Sellerio, Palermo 1991).

[47] V. VINAY, *Facoltà valdese di teologia (1855-1955)*, Torre Pellice, Claudiana, 1955, pp. 103-131.

[48] STRAUCH, *La teologia della crisi*, cit., p. 74.

[49] [G. Gangale], *Recensione* a K. LEESE, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, «Bilancia libraria», I, 3, 31 luglio 1928, p. 1. Cfr. anche quanto scriveva Paul Tillich sulla teologia di Barth nel libro della Doxa *Lo spirito borghese e il Kairos*, cit., p. 162.

cadenza viene infine a trovarsi Gangale al termine della sua disamina. La cultura occidentale deriva dalla Riforma, ma segue anche una parabola declinante, caratterizzata da un progressivo allontanamento dai suoi presupposti nettamente religiosi. Giovanni Miegge, di lì a pochi anni, parlerà degli scritti di Gangale come animati da uno «stato d'animo spengleriano»[50]. Miegge aveva presente anche *Il Dio straniero*, del 1932, in cui Gangale si era proposto di parlare del cristianesimo «con le parole di una civiltà al tramonto», ma indubbiamente questa sensazione trova conferma già nel testo del 1928. Il XVI secolo crea una soluzione di continuità nel divenire dell'Occidente, immerge l'uomo in una rinnovata dimensione religiosa facendogli scoprire l'essenziale peccaminosità della sua natura, e al tempo stesso genera nuove forme di morale e di elezione e complessi modi di rapportarsi a Dio e al secolo. In quel momento storico particolare, in cui la religione si mostra come «ragione di sangue e di vaste risonanze filosofiche», c'è spazio per il tipo d'uomo «umile e fanatico, critico e attivista, immanentista e trascendentista», per l'eletto «veramente "vivo"». La Riforma ha prodotto una schiatta di eroi della fede che recano in sé qualcosa di «indefinibile», qualcosa che l'uomo moderno non può del tutto capire[51].

Ma ciò che nei primi secoli della Riforma si presentava come «vivente esperienza religiosa», in seguito, «nella risoluzione culturale posteriore della fede», è invischiato in un processo di laicizzazione a causa del quale «il problema religioso si trasforma in speculativo». Scrive Gangale: «Il pensiero moderno [...] ha infranto il "chi" in "che cosa", ha dimenticato l'individuo per correre dietro al problema»[52]. La cultura moderna si è svolta in modo da trasformare l'originario e pregnante peso teologico delle idee che ne hanno animata l'origine in astratti simboli speculativi. Questo passaggio è indice di un'involuzione, sembra indicare la perdita della tragica vitalità della fede che può aversi soltanto nell'anima del credente, nella sua «vertigine metafisica», per dirla con l'espressione più volte utilizzata da Gangale[53]. Passare dal «chi» al «che cosa» significa allontanarsi dal problema religioso, perdere di vista la vita, i «problemi cocenti» che riguardano la salvezza del credente, la sua immortalità. La filosofia è l'esito di un processo di concettificazione della realtà: tutto quello che l'uomo tocca, diventa conoscenza. La cultura è

[50] MIEGGE, *La fede*, cit., p. 41.

[51] GANGALE, *Apocalissi della cultura*, cit., pp. 41-42.

[52] *Ibid.*, pp. 43-44.

[53] GANGALE, *Revival*, cit., p. 69 (p. 71); ID., *Il Dio straniero. Sette discorsi agli ateniesi e sette poesie*, Milano, Doxa, 1932, pp. 76-77.

> pura conoscenza ben lontana dall'albero della vita, ove quella si ponga come termine supremo; ess[a] risolve l'opera delle testimonianze della fede avvicendatesi nella Storia, in concetti astratti e generali [...] Gli oggetti della fede diventano simboli e miti cioè non problemi cocenti ma "richiami", sigle di guida nella realtà messa in archivio.

Filosofia e vita si divaricano: sulle orme di Simmel, ma con maggior radicalità, Gangale arriverà fino a scindere in maniera netta «Leben» e «Vernunft», le forme della ragione umana essendo impossibilitate a rinserrare una Vita che ha guadagnato una collocazione sempre più trascendente, divina.

D'altra parte, pur nella consapevolezza di questa perdita di *pathos* religioso da parte dell'uomo moderno, la «mediazione culturale» rimane l'unico mezzo per poter evitare che il cristianesimo si risolva in misticismo, in religiosità meramente interiore, certezza personale che come tale non può essere testimoniata e proclamata. La specificità del cristianesimo può essere salvata attraverso l'unica forma di oggettività che l'uomo moderno conosce, quella della filosofia. Posto che il piano della storia rimane il campo della ricerca per il credente, in quanto in essa vi è l'inserzione dell'Assoluto nel tempo, la via per poter comprendere la storia come insieme di fatti religiosamente significanti è appunto la via della cultura:

> La cultura è un momento speculativo in cui ciò che è realizzato storicamente dalla fede viene ravvisato nella sua problematicità assoluta, viene svincolato dalla stessa storia in cui s'è realizzato per vedere in esso soltanto il segno d'un problema o di un'idea, d'un modo di pensare l'Assoluto.

Il momento speculativo resta

> l'unico reagente, l'unico risolvente del complesso materiale della storia passata, dell'arida eredità di nomi, di fatti, di testimonianze, in termini liquidi di coscienza per gli individui che vogliano realizzare la loro vita religiosa secondo la loro inclinazione attuandola dialetticamente sulla critica e la testimonianza del passato[54].

La filosofia, spiegata come esito di un'involuzione storica, si rivela subordinata e funzionale alla fede, essendo chiamata a proclamare e a rendere in termini oggettivi e comprensibili il cristianesimo, ma al tempo stesso è un momento ineludibile e necessario per trasmettere la fede di Cristo in un'epoca che conosce solo la lingua astratta e simbolica della filosofia. Si noti come gli stessi libri di Gangale obbediscano a questo intento di rendere la fede nei termini pro-

---

[54] GANGALE, *Apocalissi della cultura*, cit., pp. 52-54.

fani della filosofia: già il *Calvino* era presentato come un tentativo di «capire», ovvero «un tentativo [...] di interpretare, pel pubblico che ha bisogno di credere in termini di cultura, la fede paradossale di Calvino»; *Apocalissi della cultura* voleva essere una «tradu[zione] in termini di cultura», un discorso filosofico sul destino del protestantesimo nel mondo moderno; così anche un libro come *Il Dio straniero*, in cui pure il razionalismo subirà uno scacco, avrà sempre come obiettivo quello di «esprimere in termini di pensiero ciò che egli [l'autore] crede su Dio».

Questa nuova immagine della filosofia come esito dell'allontanamento dallo spirito della Riforma viene infine a coinvolgere pienamente anche Hegel. Parallelamente, si fa sempre più tangibile l'influenza di Kierkegaard, del quale la Doxa pubblicherà in due volumi nel 1931 l'ultimo scritto, il violento e appassionato atto d'accusa al cristianesimo del Regno di Danimarca che il traduttore (dal tedesco) Banfi intitolava *L'Ora* (il termine danese è *Øieblikket*, che in Kiekegaard ha una particolare importanza nel definire il rapporto tra Dio e il mondo e che è reso in varie maniere dai traduttori italiani: Cornelio Fabro traduce «momento», altri, più opportunamente, «istante» o «attimo»). Quando nel 1930 Gangale riprende in mano, e profondamente rivede l'«hegelismo destrorso» delle *Tesi* del 1926, traccia una "derivazione" che *dopo* Hegel mette in rilievo le critiche kierkegaardiane contro l'idealismo tedesco che «perde di vista la specificità, la diversità di ciascun individuo [...] e svuota nella storia impersonale il dramma individuale e la relazione con Dio»[55]. Gangale sposta finalmente l'attenzione su quell'individuo umano su cui l'hegelismo dei primi anni non indugiava neppure, risolvendolo con rapidità e disinvoltura nelle forme dello spirito oggettivo, nell'eticità, nello Stato, nel teofanico divenire della storia. Ancora in *Il Dio straniero*, Gangale insisterà sulla necessità di puntellare il proprio discorso religioso sulla storia come dimensione oggettiva, ma il vero luogo che accende di significato religioso, che trasfigura per il credente i fatti della storia è l'anima illuminata dalla grazia. La fede prende esistenza nell'interiorità del credente, nel problema concreto (l'elezione o la condanna per l'eternità) del "chi" contrapposto all'astratto "che cosa", all'interno di quella «monade aperta solo verso l'alto», ovvero dello «spirito soggettivo», nell'«anima» («das lebendige Ich») o ancora, nel mondo della «durata»[56].

---

[55] GANGALE, *Tesi del Nuovo Protestantesimo*, cit., p. 5.
[56] GANGALE, *Il Dio straniero*, cit., pp. 41-53.

Gangale denomina «soggettivismo trascendentale»[57] questa nuova forma assunta dal suo idealismo protestante, e lo definisce come fondato su un

> «impulso» direttamente dall'io avvertito e riconosciuto, quale consapevolezza che la fenomenicità di questo mondo è legata ad una nostra responsabilità di peccato e di grazia, quale convinzione che nessuno può mediare in noi né eticamente, né esteticamente; che la nostra individualità profonda è «monade», prigione di vetro, aperta solo verso l'alto.

Un soggettivismo, dunque, che, con Kierkegaard, ritrova il senso religioso del reale proprio dello spirito della Riforma. Ma questo soggetto che si scopre in primo luogo preoccupato per la propria immortalità e che rifiuta la concettificazione del problema dell'esistenza operata dal «pensatore dell'universale», continua ad avvertire l'esigenza di «affilare i propri strumenti di conoscenza nella critica kantiana ed idealistica, cioè nella filosofia moderna». Caduta la dicotomia tra metafisica e gnoseologia sulla quale Gangale aveva innestato la contrapposizione tra Hegel e Gentile, si viene delineando una nuova immagine della filosofia come «gnosi», conoscenza attraverso la quale passa necessariamente tutto quanto è oggetto di esperienza umana, anche la religione: «ogni "élan" religioso, ogni "religione-sentimento", nell'atto stesso di diventar coscienza diventa, "ipso facto", gnosi, e ogni realtà diventa verità». Tutto sta nel trovare una soluzione che consenta la «possibilità di una dialettica tra l'Essere, cioè il vivere, e il conoscere». L'unica via, pericolosa ma inevitabile, era quella di tentare di riutilizzare gli strumenti del sapere moderno[58].

Il soggettivismo di Gangale si rivela uno strano impasto tra Kierkegaard e l'idealismo di Hegel, o, meglio, di Gentile, perché, infine, questa «critica kantiana e idealistica» in precedenza tanto disprezzata, più ancora che idealismo hegeliano è attualismo. L'uomo moderno, anche quando, con Kierkegaard, torna ad avvertire protestanticamente la peccaminosità della realtà, è essenzialmente *homo philosophicus*, figlio del processo spirituale che ha generato questa gnosi. Il "singolo" deve fare i suoi conti con l'idealismo attuale, deve equipaggiarsi con strumenti concettuali idealistico-attualistici. Perché Gentile, lungi dall'essere semplicemente il «prussiano di Sicilia» fiancheggiatore del fascismo, è per Gangale, come per tanti altri filosofi cosiddetti "minori" o "minoritari" del periodo, il vero punto estremo di tutto il pensiero, rappresenta *la* filosofia. E Gangale, pur non abbassando mai la guardia contro i pericoli an-

---

[57] GANGALE, *Tesi del Nuovo Protestantesimo*, cit., p. 4. Il termine «trascendentale» è impropriamente da Gangale usato nel senso di «trascendente» (cfr. anche *Revival*, cit., p. 61 [pp. 64-65]).

[58] [G. Gangale], *Il salvatore o il Dio*, «Bilancia libraria», I, 3, 31 luglio 1928, p. 3.

tropocentrici insiti nel soggettivismo attualistico, arriva a riconoscerlo, e in un frangente importante della sua vita intellettuale. Commentando, infatti, nel febbraio 1928, sulla rivista antifascista genovese «Pietre» diretta dall'amico Lelio Basso, un pezzo gentiliano, non solo deplorava le troppo facili liquidazioni del pensiero attualistico non solo riconosceva come esso fosse stato «qualcosa di vivo per noi, nei nostri anni universitari», ma rivendicava, a partire da Gentile, la bontà degli unici schemi logici utili per frenare gli esiti irrazionalistici del pensiero moderno: quelli idealistici. «Si è inveito tanto contro gli schemi più o meno dialettici; eppure solo le categorie dialettiche, usate con misura e serietà critica e non idolizzate, potranno evitare che la storia del pensiero diventi una galleria d'arte e gli storici, dei ciceroni più o meno esibenti e falsificanti»[59]. Si tenga presente che Gangale scriveva queste parole nei mesi stessi in cui preparava la sua filosofia della cultura occidentale, segno che il «movimento diverso» che *Apocalissi della cultura* tentava di imprimere alle forme di Troeltsch poteva verificarsi solo attraverso la dialettica.

3. Il 1929 è l'anno di *Revival*[60], libro importante per molti aspetti, non ultimo per il fatto di rappresentare, nel suo capitolo conclusivo, un primo bilancio dell'attività gangaliana e di «Conscientia» in particolare. Il *Revival* è una storia «geniale» [61], originale e impietosa del protestantesimo italiano dal 1818 al 1929, ma questa «storia di fatti religiosi» può anche essere vista come una verifica su un particolare, concreto terreno storico di alcune conclusioni che si erano raggiunte nella «storia religiosa» rappresentata da *Apocalissi della cultura*. Semplificando, sembrano riducibili a due i motivi della scarsa incidenza del protestantesimo dei *revival* nella storia italiana. In primo luogo, i "risvegli" religiosi non si erano dimostrati sufficientemente protestanti, non si erano confrontati con il dettato teologico di Calvino e di Lutero, prestando così il fianco a compromessi con lo spirito del secolo o agli equivoci, per lo più di natura politica (si pensi,

[59] ESPEVILLE [G. Gangale], *Giornale d'un metafisico* (1928), in *Pietre. Antologia di una rivista (1926-1928)*, a cura di G. Marcenaro, Milano, Mursia, 1973, pp. 260-261 (è un commento all'articolo di Gentile *Avvertimenti attualisti* [1926]; con il titolo *Avvertimenti* è ora in G. GENTILE, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano, Garzanti, 1991, pp. 704-728). Carlo d'Espeville era il nome sotto cui si celò Calvino durante un suo viaggio in un'Italia «storta e perversa» (cfr. P. JAHIER, *Prefazione* a G. CALVINO, *La religione individuale*, cit., p. 5).

[60] G. GANGALE, *Revival. Saggio sulla storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai giorni nostri*, Roma, Doxa, 1929; seconda edizione a cura di A. Cavaglion, cit.; Giorgio Bouchard aveva in precedenza riassunto il libro per i lettori di «Gioventù evangelica» (IX, 3, marzo 1959; 6, luglio 1959).

[61] G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1956, p. VII.

giusto per portare un paio di esempi, al protestantesimo "mazziniano" o a quello "garibaldino"), ovvero perdendo la loro specificità cristiana con il risolversi in «una semplice religione di spiritualità e d'amore indeterminatissima»[62]. In una parola: «liberalprotestantesimo». In secondo luogo, i *revival* si erano rivelati incapaci di penetrare nel tessuto spirituale della nazione. Questo aspetto era stato colto già da Croce nella sua *Storia d'Italia* (animata da uno spirito affatto diverso rispetto al libro di Gangale), che accanto al consueto rimprovero di parte idealistica al protestantesimo («ciò che non era accaduto al momento buono, nel secolo decimosesto, non poteva accadere nel decimonono»), rimarcava altresì «la languente forza espansiva e culturale» delle chiese evangeliche[63]. Ciò è dovuto, a parer di Gangale, in primo luogo alla loro povertà culturale. I "risvegli" non sono dialettica, non filosofia, non metafisica. Non sono mai supportati da quella «mediazione culturale» che si è veduta essere, in *Apocalissi della cultura*, l'unica via per l'uomo moderno di parlare della fede, e dunque di diffonderla. Al di fuori di ciò, vi è soltanto posto per le «astrazioni generalissime» di un cristianesimo che pretende di «trasfondersi *ab extra* nel popolo». Il protestantesimo è «chiarezza» proprio perché vuole essere cristianesimo senza equivoci. La chiarezza, la «forma» era data nel calvinismo delle origini dal dogma, e per l'uomo moderno dalla fede che si fa discorsività, filosofia, mentre invece l'«informe risvegliarsi» non entra mai in una tensione feconda con la cultura. Nessun *revival* era riuscito a creare un ponte tra la «fede mistica (cioè il rapporto tra uomo e Dio) e fede discorsiva (mediazione tra gli uomini della fede in Dio)». «Tra fede come esperienza e cultura come mediazione discorsiva c'era uno "hiatus" insuperabile», mentre si è veduto come, in *Apocalissi della cultura*, l'elemento discorsivo rappresentasse pur sempre l'unico mezzo per sciogliere la fede in simboli, per "chiarire" il cristianesimo[64].

Un tentativo di rendere in termini culturali il cristianesimo protestante è anche il libro che Gangale fa uscire nel 1932, *Il Dio straniero*, composto da sette discorsi «agli ateniesi» (rivolti cioè, sull'esempio di Paolo [*Atti*, 17, 18-33], a «gente di cultura che non crede in nulla e a cui non si può citare d'autorità nessuna "verità rivelata"»[65]) intervallati da sette poesie. Il problema è sempre quello di trasmettere il cristianesimo attraverso un canale che gli interlocutori non credenti possano capire. Insomma, far comprendere agli italiani il protestantesimo attraverso la mediazione della filosofia. Ma la filosofia della quale

---

[62] GANGALE, *Revival*, cit., p. 7 (p. 13).
[63] B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 94-95.
[64] Per le citazioni di questo capoverso: GANGALE, *Revival*, pp. 18, 28, 38, 64 (pp. 24, 34, 43, 67-68).
[65] GANGALE, *Il Dio straniero*, cit., p. 5.

Gangale si serve in questo tentativo non è (o meglio: solo in minima parte è) l'idealismo, la «gnosi» di cui finora si è parlato. *Il Dio straniero* si innesta anzi su una critica della razionalità «lineare» umana che sembra precludere la possibilità di una sua qualsiasi riconversione in funzione della fede:

> Ma chi e che cosa è concretamente la razionalità? Essa si presenta in sostanza come una "volontà di io", la volontà dell'uomo che "si vuol vedere", che si vuol riconoscere come "io puro" e incondizionato, come "ego", come assoluto essere, nello specchio dell'intuizione (Narciso) o nei simboli della conquista e dell'azione (il Titano). È la volontà dell'uomo di vedere, come una immensa ombra che invada per intero la terra, rispecchiata la sua essenza come universale. E Narciso, mito contemplativo del "saggio", come il "titano", mito del mago violento contro il mistero dell'Essere, sono in sostanza diverse commutazioni di una cosa sola [...] In ambedue i casi è la "volontà di io" che si vuole come infinita[66].

Giusto per rendere più difficile la lettura di un testo già di per sé impervio, Gangale è avaro di espliciti riferimenti, ma è comunque agevole riconoscere, dietro le maschere di Narciso e Titano, due obiettivi usuali. Narciso è Gentile, e la citazione appena riportata andrebbe accompagnata da altre dedicate ad una dura critica dell'Io trascendentale attualistico[67]. Il «Titano», «il padrone del sì e del no», «il mago, l'uomo assoluto»[68], è invece Julius Evola, sul quale è opportuno fare qualche cenno in più, vista l'importanza che gli scritti del barone romano ebbero nell'evoluzione del pensiero del calvinista calabrese. Evola aveva infatti negli anni Venti scritto e con fatica pubblicato in due volumi un proprio sistema filosofico, una *Teoria e fenomenologia dell'individuo assoluto*, preceduta da un libro intitolato *Saggi sull'idealismo magico*, quasi un'introduzione al sistema, e da un paio di conferenze raccolte in opuscolo, che lasciano tracce evidenti nei testi di Gangale[69]. Senza contare che, proprio in *Il Dio straniero*, le critiche più ricorrenti al trascendentalismo di Narciso-Gentile (l'uomo si illude di essere libero, ma è di fatto imprigionato dal mondo condizionato da forme *a priori* che lo trascendono[70]) sono tolte di peso dai *Saggi sull'idealismo magico*, Evola aveva già trattato, in questo stesso scritto e con modalità del tutto simili a

[66] *Ibid.*, pp. 41-42.

[67] *Ibid.*, p. 13

[68] *Ibid.*, pp. 12, 43.

[69] J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Todi-Roma, Atanor, 1925; Id., *L'individuo e il divenire del mondo* (due conferenze), Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1926.

[70] Cfr. il *Discorso primo* di *Il Dio straniero*, in cui l'immagine delle forme *a priori* che creano una prigione ricorre per lo meno sette volte. Lo si confronti con Evola, *Saggi*, cit., pp. 10, 16, 37, 52.

quelle utilizzate da Gangale, sia l'ineludibilità del confronto con l'attualismo, sia l'insoddisfazione per l'astrattismo della speculazione del filosofo di Castelvetrano. Le soluzioni prospettate alla crisi dell'attualismo erano poi quanto di più divergente si potesse pensare: se per Gangale «individui assoluti» si poteva diventare soltanto per Grazia divina, il titanismo evoliano disegnava un soggettivismo ultra-attualistico, una forma estrema di solipsismo in cui l'individuo si poteva ergere a creatore della realtà. Non a caso Evola, che pure era stato accolto sulle pagine di «Conscientia» durante il 1925, sarà oggetto di una reiterata polemica anche per altre sue inclinazioni coltivate in quegli anni (magia, esoterismo, paganesimo) da parte del direttore della Doxa, che affiderà tra l'altro ad uno dei suoi più fedeli collaboratori, Mario Manlio Rossi, un libretto intitolato *Spaccio dei maghi* (1929) che aveva proprio nella demolizione dell'idealismo magico uno dei suoi pezzi forti.

Ma Evola va ricordato anche perché dietro i suoi testi si trova un autore, Carlo Michelstaedter, che può fornire più di un'indicazione per la lettura di *Il Dio straniero*. L'idealismo magico ambiva infatti a giungere a «[quel]le conseguenze che il Michelstaedter non ha compiutamente svolte», mirava a sviluppare positivamente quella «persuasione» che in Michelstaedter era solo mancanza, e dunque soltanto richiesta di un'individualità assoluta[71]. È ben presente, negli scritti evoliani, lo stato di crisi di una soggettività non persuasa, la condizione di disagio derivante dal non possedere il valore assoluto. Ebbene, questa condizione "michelstaedteriana" è il punto di passaggio comune a Evola e Gangale, ed è anche il punto a partire dal quale le loro strade si dividono. La condizione «spaventevole e spettrale» di chi è «tagliato fuori»[72] dall'essere è per Evola la base per la realizzazione di quella persuasione che il suicida goriziano aveva delineato solo negativamente. Una realizzazione che passava, come si è detto, attraverso la costruzione di un solipsismo ultraidealistico e autarchico che giungeva fino a «porre l'Io al posto di Dio»[73]. «Redenzione mediante libero arbitrio», dal punto di vista di Gangale, che invece accettava quella descrizione della condizione umana, caricandola però di un significato giuridico e religioso («Questa è la condanna!»[74]) ignoto alla *Persuasione e la rettorica*. Per il cristiano «la verità

---

[71] Su Michelstaedter, cfr. EVOLA, *Saggi*, cit., pp. 135-142.

[72] EVOLA, *L'individuo*, cit., p. 34; l'espressione «tagliato fuori» è ripresa e barthianamente svolta in GANGALE, *Il Dio straniero*, cit., pp. 17-18.

[73] EVOLA, *Saggi*, cit., p. 35.

[74] Queste due ultime citazioni sono *marginalia* di Gangale alle pp. 34-35 (dove c'è l'espressione «tagliati fuori dall'essere» e dove è citato Michelstaedter) nella copia di *L'individuo e il divenire del mondo* donatagli da Evola («cordiale omaggio a G. Gangale») e conservata nel Fondo Gangale dell'Università della Calabria.

si converte in giustizia»[75], l'esistenza deve essere concepita in un'ottica giuridica: i simboli dell'essere che l'uomo riesce ad afferrare sono testimonianza di una verità in funzione dello *ius*, la constatazione delle deficienze umane indica colpevolezza, Dio è l'inquisitore che accompagna con il suo sguardo le azioni del primo e dell'ultimo Adamo. Il nome di Michelstaedter è raramente citato da Gangale, ma un confronto più approfondito, impossibile in questa sede, tra *La persuasione e la rettorica* e *Il Dio straniero*, condurrebbe a riconoscere importanti punti comuni (la somiglianza tra la categoria michelstaedteriana di «impotenza» e la «trascendenza» di Gangale, la critica delle divinità «familiari» tagliate su misura in funzione delle paure dell'uomo, la stessa paura come sgorgante dalla caduta della trama falsa e decettiva della rettorica, la solitudine di chi si scopre nudo di fronte all'infinito) che però in Gangale vengono colorati di tonalità religiose proprie della «coscienza tipicamente cristiana»[76]. Si noti, però, come quello di cui si sta parlando sia un Michelstaedter "postgentiliano": le critiche di Evola all'attualismo come via meramente speculativa alla persuasione, sottoscritte da Gangale, facevano sì che perdesse mordente il rimprovero mosso da Gentile all'autore della celebre tesi di laurea, di essersi fermato «a un sentimento oscuro, per quanto profondamente vissuto», ma di non aver delineato il problema come «concetto spiegato e filosofico»[77].

Tornando alle pagine di *Il Dio straniero*, si diceva come esse siano caratterizzate da uno sforzo espressivo che però di "culturale" (nel senso usato da Gangale in precedenza) sembra avere ben poco. Quello che colpisce, per contro, è l'estrema varietà dei toni utilizzati. Un primo esplicito suggerimento viene dall'introduzione dello stesso Gangale, che avverte il lettore della propria intenzione di «predica[re] un "dio straniero" con le parole di una civiltà al tramonto»[78]. Il riferimento a Spengler (si rammenti in proposito la mediazione tilgheriana) è chiaro, ed *Il Dio straniero* sembra in effetti non solo risentire dello spirito decadente di quel libro, ma sembra anche servirsi di alcune categorie in esse contenute per impostare la propria riduzione della razionalità a trasgressiva affermazione di sé, centro d'azione creatrice del mondo, «*centro d'azione* di una

---

[75] GANGALE, *Il Dio straniero*, cit., p. 19.

[76] Gangale cita il nome di Michelstaedter in *Consensi e dissensi*, «Conscientia», V, 14, 3 aprile 1926; palesi riferimenti a *La persuasione e la rettorica* sono in *Apocalissi della cultura*, cit., p. 16.

[77] G. GENTILE, *Recensione* di C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e le rettorica* (nuova edizione con appendici critiche, Firenze, Vallecchi, 1922), «La Critica», seconda serie, VIII, 1922, 4. Per le critiche di Evola a Gentile, cfr. *Saggi*, cit., pp. 148-161.

[78] GANGALE, *Il Dio straniero*, cit., p. 5.

infinita universalità»[79], per dirla con Spengler, «“volontà di io” che si vuole come infinita»[80], secondo quanto riporta Gangale. In altri punti del volumetto affiora invece una «filosofia della vita» ricalcata su quella di Simmel (autore presente nel catalogo Doxa). Gangale si serve dell'espressione «trascendenza della vita», irrigidendo la contrapposizione tra vita e forme, *Leben* e *Vernunft*: la Vita in Simmel è sintesi dinamica (e ciò può spiegare il fascino che aveva esercitato nel 1924 sul giovane Gangale e l'accostamento con il suo Hegel di allora), mentre in Gangale è il totalmente altro, in antitesi radicale con la ragione[81]. E, ancora, stupisce di trovare con tanta frequenza l'espressione «come se», in passato rigettata per l'indifferentismo metafisico e per le conseguenze nettamente ateistiche in campo religioso (l'obiettivo era, al solito, il pragmatismo religioso di Buonaiuti), e ora ripetuta anche in punti nodali dei discorsi gangaliani[82].

Come spiegare la presenza di questi registri espositivi nel testo di un autore del quale era nota la fede idealistica e che anche in seguito si professerà idealista? Si può parlare di un'avvenuta sostituzione della vecchia base metafisica con una sorta di volontarismo irrazionalistico o vitalistico? In verità, *Il Dio straniero* non è un trattato di ontologia e l'interesse di Gangale non è mai puramente teoretico. Ancora una volta ci si può rifare ad una osservazione di Miegge che, prendendo spunto dal fastidioso (e nemmeno rigoroso) abuso nella veste tipografica delle virgolette, commentava:

> Si sente che per lui la fede è una certezza irrazionale, che non può esprimersi se non mediante simboli e paradossi. Pensa quante parole egli adopera soltanto tra virgolette: cioè in un senso speciale, analogico. Ciò salta agli occhi anche solo tipograficamente. In fondo è qui che sta la difficoltà principale dei suoi libri: il loro carattere ermetico. Non sei mai sicuro di aver inteso esattamente la sua terminologia[83].

---

[79] O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Parma, Guanda, 1995, p. 519; cfr. anche pp. 462-466.

[80] GANGALE, *Il Dio straniero*, cit., pp. 41-42.

[81] *Ibid.*, p. 43 (ma anche pp. 18, 32, 34); *Nachwort* a *Der fremde Gott*, citato più sotto, pp. 70, 71. La traduzione inedita di *Il Dio straniero* venne tra l'altro curata da Felix Sternheim, che renderà in italiano la *Lebensanschauung* curata da Banfi per Bompiani nel 1938. Sugli apprezzamenti giovanili per il pensiero di Simmel («senza *forse* è la nostra fede»), cfr. [G. Gangale], *Recensione* di G. SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna*, a cura di G. Rensi, Torino, Bocca, 1924: «Conscientia», III, 47, 22 novembre 1924.

[82] X. [G. Gangale], *Frammenti d'idee*, «Conscientia», V, 25, 19 giugno 1926 (è la riproduzione di un articolo di Tilgher su Vaihinger apparso su «Il Lavoro» di Genova del 12 giugno). «Come se» è in GANGALE, *Il Dio straniero*, in particolare a p. 59; ma cfr. anche pp. 5, 11, 29, 103, 104.

[83] G. MIEGGE, *Razionale e irrazionale. Dialogo*, «Gioventù cristiana», I, 1932, pp. 84-89.

Quello che a Gangale importa è farsi intendere dagli ateniesi, utilizzando le loro parole "profane". Lo stesso ermetismo di cui parla Miegge, nasceva paradossalmente dallo sforzo di essere più comprensibile.

Spengler, Vaihinger, Simmel, Michelstaedter; volontà, vita, come se, ma anche trascendenza, trasgressione, daimonia, *aut-aut*: *Il Dio straniero* si rivela particolarmente ricco di riferimenti e di moduli espressivi. La fonte forse più importante, però, quella che si può ipotizzare Gangale in questo momento avverta come più consona al proprio stato d'animo e della quale sembra servirsi nel suo estremo tentativo di ridefinire un ruolo positivo della ragione in funzione della fede, è il *Commentario* barthiano all'*Epistola ai romani* di Paolo. È possibile, si chiede lo scrittore calabrese, instaurare una relazione tra il mondo umano e Dio, «formulare, secondo i propri simboli, cioè in termini mediabili e comprensibili, la diagnosi esatta di ciò che essa [la ragione] prova di anormale in sé?». È possibile che essa stenda il verbale di ciò che essa «come stazione ricevente, nota su di sé?». Quale ruolo, insomma, si può ancora ritagliare per la ragione in un quadro che pone Dio come assolutamente altro e marchia ogni attitudine umana come peccaminosa? «Alla ragione umana non resta che la funzione di traduttrice, nei simboli di questo mondo, di onde e di voci dell'Essere da cui è tagliata fuori; sismografo del "paradosso", cioè di ciò che è "al di là" della razionalità comune». Gli uomini sono «tagliati fuori da "Colui che è"» e non è dato loro di conoscerlo direttamente, per mezzo della propria «esperienza psicologica presentica». Dio non è presente, ma è l'Eterno passato o l'Eterno futuro, Alfa e Omega, Dio è Vita: l'unico rapporto possibile tra questa vita e l'Essere, tra il «mondo-apparenza» e il «Dio-essere», tra «"l'esperienza presentica" che è la nostra esclusiva esperienza»[84] e l'Eterno (l'«al di qua» che è già stato, o l'«al di là» che sarà il nostro futuro) è «non normale, ma paradossale». La strada di Gangale lo ha condotto ormai ben lontano dai tempi in cui assumeva con fiducia la struttura dialettica del reale, oppure anche solo da quando, nel 1928, rivendicava con convinzione la bontà degli strumenti dialettici per poter comprendere la storia. Si ha realmente l'impressione di uno sbriciolamento delle categorie con cui si credeva costituita la realtà. Per contro, questo estremo tentativo di parlare della fede si appoggia su categorie che con l'idealismo storicistico poco hanno a che fare. Così la critica del pensiero come «rettilineità [*Geradlinigkeit*]» era già in Barth («Il pensiero genuino non può essere, come si augura tanto spesso, rettilineo, deve essere [...] inumano e lontano dal mondo»), ma soprattutto al teologo svizzero è riferibile una definizione del paradosso

[84] GANGALE, *Il Dio straniero*, cit., pp. 17-19.

(«quest'ultimo disperato tentativo del discorso umano»[85]) assai efficace per spiegare l'impostazione degli ultimi discorsi di Gangale.

4. Questi esempi delle stentate formulazioni di *Il Dio straniero* sono lungi dall'esaurire le possibili chiavi di lettura di un testo oggettivamente aspro e sconnesso, difficoltoso in primo luogo per il suo autore e a maggior ragione per il «pubblico di media cultura» che rappresentava, lo si ricordi, la fascia di mercato alla quale si rivolgeva la Doxa. L'atto finale della casa editrice protestante, ma anche l'ultima prova filosofica di Gangale e l'ultimo suo scritto per il pubblico italiano, riporta il lettore su un terreno più consueto e praticabile. La seconda edizione del *Calvino* torna infatti a riproporre la "derivazione" Calvino-Hegel come asse portante del divenire della cultura moderna, seppure accompagnata dalla consapevolezza ignota agli articoli giovanili del carattere «gnostico» dell'idealismo se confrontato con lo spirito originario della Riforma. Val la pena riportare un brano che è anche un sunto dei tratti salienti che sempre accompagnarono il legame tra il protestantesimo e l'idealismo tedesco secondo Gangale:

> La filosofia idealistica tedesca culminante in Hegel è dunque la gnosi del cristianesimo della Riforma: il Dio predestinatario di Calvino è l'analogo dell'"Idea" di Hegel che nel suo senso racchiude già tutto il suo sviluppo nella storia, sia come piano provvidenziale (Calvino) sia come fenomenologia dello spirito (Hegel). La calvinistica dialettica degli eletti e dei dannati è la hegeliana dialettica degli opposti. "Il Dio calvinista" non può vivere senza perduti e respinti, come l'Essere hegeliano non può vivere senza il Non-essere. Il Dio uno e trino calvinista per cui Serveto è condannato è la Triade dialettica hegeliana. La "Gloria Dei" calvinista che non ha scopo che sé stessa è la autoglorificazione dell'Idea hegeliana che ha abolito ogni morale eteronoma. La "contraddizione" di peccato e grazia in cui vive l'uomo (secondo Calvino) da categoria antropologica, diventa presso Hegel la categoria logica suprema "essere-non essere": il "Das" di Calvino è il "Was" di Hegel. E infine la "comunità calvinista", come stato politico e insieme comunità dello Spirito, diverrà, attraverso i pietisti, lo stato etico, se non di Hegel, certo di Fichte[86].

La cultura idealistica è ancora considerata figlia della teologia ginevrina, ma nel senso che essa «sta alla Riforma come lo gnosticismo all'urcristia-

---

[85] K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, trad. di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 315, 408.

[86] G. GANGALE, *Calvino*, seconda edizione, Roma, Doxa, 1934, pp. 104-105. Per le citazioni immediatamente seguenti, cfr. pp. 75, 90, 109-110.

nesimo, essa è la gnosi della Riforma». La gnosi è «tendenza a metafisicizzare, disincarnare, universalizzare Cristo», e questo processo di astrazione e di concettificazione dei problemi, che si era già visto in *Apocalissi della cultura* e che ora viene a toccare il rapporto tra i due eroi di Gangale, conduce a perdere di vista la fede, il perno della «religione di Cristo». La fede è essenzialmente «fede nel Risorto», secondo Calvino la conciliazione avveniva nell'uomo-Dio, in Cristo, persona che riunisce in sé umanità e divinità e questa era vista come l'unica via possibile per sintetizzare le due essenze contrapposte. L'idealismo gnostico è, di fronte al cristianesimo di Paolo e della Riforma, una «eresia dello spirito». «Il cristianesimo come religione di Cristo, come cristianesimo paolino, diventa un momento di fatto superato dal cristianesimo dello spirito». Nella sua gnosi «la stessa Riforma, come riscoperta e riaffermazione della trascendenza di Dio di fronte agli uomini, è risolta in un processo dello spirito soggettivo». Alla fine anche Gangale, al pari di un grande lettore di Hegel, giunge a riconoscere la «essenziale ambiguità»[87] che qualifica l'hegelismo di fronte al cristianesimo. L'analisi storica dello svolgersi del pensiero occidentale aveva condotto Gangale alla constatazione che il processo di immanentizzazione del pensiero moderno si era già in gran parte compiuto con l'idealismo classico. Non reggeva evidentemente più, come si è già notato, la contrapposizione tra Hegel idealista metafisico e Gentile idealista gnoseologico, questo nell'alveo di Kant, quello estraneo allo gnoseologismo critico.

È il 1934: risalgono a questo periodo i contatti tra Gangale e Christian Kaiser (l'editore di Barth) per pubblicare le versioni tedesche del *Revival* e del *Dio straniero* (che però non vedranno mai la luce)[88]. Gangale volge la sua attenzione fuori dall'Italia; non solo, ma va anche maturando il distacco dall'impegno filosofico. In questo stesso anno appare su «Gioventù cristiana» una breve intervista[89] nella quale lo scrittore calabrese annuncia la decisione non soltanto di liquidare la Doxa, ma anche di lasciare l'attività filosofica al

[87] K. LÖWITH, *Hegel e il cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 10.

[88] Gangale ricorda i contatti con Kaiser nella serie di conferenze intitolate *Introduzione ad una teoria del linguaggio religioso*, tenute alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma nel novembre 1977. Ringrazio il prof. Sergio Rostagno che mi ha consentito di ascoltare le audiocassette di quegli incontri. Il materiale per l'edizione tedesca del *Revival* è conservato nel Fondo Gangale dell'Università della Calabria. La versione tedesca di *Il Dio straniero* è: *Der fremde Gott. Sieben Reden an die Athener und sieben Gedichte*, unveröffentlichte Übersetzung von Felix Sternheim, vor 1934 besorgt; vom Verfasser durchgesehen und z.T. (später) gegenüber dem Original verändert und ergänzt; Gedichte übersetz von M[argarita] U[ffer]. Il dattiloscritto originale (pp. III+72; di particolare rilevanza è il *Nachwort* [pp. 70-72] specificatamente scritto per il pubblico tedesco) è conservato a Muralto dalla moglie di Gangale, signora Margarita Uffer.

[89] M.A. ROLLIER, *Congedo di Gangale*, «Gioventù cristiana», III, 4, luglio-agosto 1934, p. 126.

servizio del protestantesimo italiano: «Io me ne vado. Il mio compito è chiuso, il ciclo delle mie idee è compiuto. Io non ho più niente da dire né a lei né agli altri giovani protestanti. Io non voglio ripetermi né vivere di rendita delle mie idee. Io vado via». Lasciata l'Italia in maniera così brusca, Gangale si trasformerà in una specie di «mito» dell'evangelismo nazionale, evitando di ritornare sui suoi trascorsi filosofico-teologici e ostentando anzi un certo disinteresse (forse un po' smussato negli ultimi anni, visto che nel novembre del 1977 accetterà di tenere una serie di conferenze alla Facoltà Valdese di Roma) nei confronti delle vicende del protestantesimo "postgangaliano"[90].

La vita di Gangale è letteralmente spezzata in due da questa decisione che suscitò grande sconcerto in primo luogo proprio tra quei giovani evangelici vicini a Miegge che nelle iniziative di Gangale avevano veduto un punto di rinnovamento. È indubbio che le vicende della «Conscientia» gangaliana e della Doxa rappresentarono una svolta nel seno dell'evangelismo italiano. Postosi ai margini del protestantesimo istituzionale ancora "liberale" e relativamente chiuso (esemplare la penuria di collaboratori protestanti nell'ultima annata di una «Conscientia» ormai saldamente in mano al filosofo calabrese), Gangale lasciò infatti il segno più forte del suo lavoro proprio negli ambienti legati «Gioventù cristiana», che a loro volta non ebbero facili rapporti con gli organismi tradizionali. Se occorre usare una certa cautela là dove Gangale parla, nel *Revival*, di una funzione meramente «paradossale» (dimostrare la cattolicità degli italiani) dell'esperienza di «Conscientia» (è vero che Gangale non volle «fare» la Riforma in Italia, ma è altrettanto vero che, per lo meno inizialmente, vi fu una certa ambizione ad incidere nelle sorti della nazione, e i richiami all'antistoricismo di Sorel e Marx lo dimostrano), sono invece accettabili molte altre osservazioni sulla novità dell'«antirevival» gangaliano nella storia del protestantesimo italiano. Profeta delle minoranze, egli non fu tanto il "difensore" dei diritti di una minoranza religiosa, ma la sua opera si tradusse semmai in un incitamento a vivere fino in fondo il proprio essere evangelici, riscoprendo le dottrine originarie dei riformatori e accettando il confronto con il mondo della cultura laica proprio perché soltanto attraverso questa via potevano essere trovate modalità di incidere nella vita di un paese cattolico come l'Italia[91].

---

[90] L.S. [Luigi Santini], *Un incontro: Giuseppe Gangale*, «Presenza evangelica», I, 1962, 1, p. 3; G. PLATONE, *Un cristianesimo "vissuto"*, «Nuovi Tempi», 21 luglio 1970; L. PASCAL, *Chiese storiche senza futuro*, «La luce», 16 giugno 1978; G. MALAN, *Ricordando Giuseppe Gangale*, «La Luce», 15 gennaio 1988.

[91] GANGALE, *Revival*, cit., pp. 75-84, 78-87.

L'impronta di fondo della meditazione di Gangale è religiosa, e la preoccupazione essenziale è quella schiettamente calvinistica di disegnare un universo vòlto alla glorificazione di Dio. Certo, non è cosa di poco conto, soprattutto per lo storico della filosofia, che questa «concezione infinitistica di Dio» venga scandita dalle tappe della dialettica hegeliana oppure assuma una fisionomia paradossale e "spezzata" ripresa dal barthismo. Va però anche registrato come esista un problema filosofico cruciale di Gangale. *Il* problema di Gangale consiste nel più volte sottolineato tentativo di dare chiarezza e determinatezza alla fede cristiana tramite la filosofia, di salvarla dalle derive interiori del misticismo, renderla oggettiva perché comunicabile, oggettiva perché facente capo ad un piano metafisico non umano, eteronomo, slegato da qualsiasi irrazionalismo sentimentalistico. Il pericolo che gli si parava davanti era l'attivismo, assumesse questo le sembianze del titanismo evoliano, dell'irrazionalismo antistoricistico che Tilgher diagnosticava come esito inevitabile della civiltà occidentale, oppure le sembianze di un cristianesimo moraleggiante, dove la cristianità o meno dell'azione era misurata sull'utilità, sulla conseguenza meramente pratica, ovvero su attitudini di fondo proprie della natura umana (pragmatismo di Buonaiuti) o dell'umana coscienza (psicologismo di Rudolf Otto) senza riferirsi ad un piano trascendente.

La centralità di questo problema bilancia in parte la varietà a prima vista eccessiva e difficilmente dominabile dei riferimenti culturali entro i quali Gangale si muove, caratterizzata da quella particolare modalità di assunzione per "accumulazione". Da un lato, essa può essere segno di un certo smarrimento del filosofo, che giunge a contare simultaneamente tra le proprie fonti, una accanto all'altra, figure così diverse tra loro come Hegel, Kierkegaard, Troeltsch, Barth, Gentile, Tilgher, Croce, Spengler, ecc. Per altri versi, oltre a dimostare una curiosità per correnti di pensiero che in Italia, a quei tempi, non erano profondamente coltivate, va rilevato come sia costante, per quanto faticoso, il tentativo di dare una fisionomia a questo vario e complesso orizzonte, di dipingerlo per mezzo di una spiegazione culturale, e dunque *razionale*, filosofica, per mezzo appunto del pensiero dialettico derivatogli dalla filosofia idealistica. E questo pensiero dialettico, va sottolineato, è sì in primo luogo quello di Hegel, ma contemporaneamente era quell'idealismo che gli derivava dai due maestri della sua giovinezza, Croce e Gentile. In fondo, sembra che alla fine, dopo tanto ondeggiare tra storicismo e antistoricismo, tra hegelismo e barthismo, tra razionalismo dialettico e irrazionalismo di varia origine, l'idea gangaliana della filosofia coincida pur sempre con l'idealismo. Di fronte alla crisi di questo davanti agli irrazionalismi dilaganti nel primo dopoguerra, e di fronte alla verifica della

sua «gnosticità» rispetto alla Riforma (e dunque della non troppo pacifica coincidenza tra la religione del protestantesimo e la filosofia immanentistica dello gnoseologismo idealistico), Gangale non sembra infine riuscire a offrire (se non episodicamente) forme filosofiche nuove. Assestato inizialmente su posizioni di estrema fiducia nella possibilità di un connubio tra filosofia (hegelismo) e fede, la parabola successiva della riflessione di Gangale appare come un progressivo sgretolarsi di questa certezza unito al disperato sforzo di attaccarsi comunque a forme espressive che però non si rivelavano più così "forti" come quelle iniziali. Una valutazione complessiva rimane inevitabilmente condizionata dalla inaspettata svolta del 1934, in funzione della quale si rischia di finalizzare l'attività di una dozzina d'anni, quasi che quella sia stata il suggello di un percorso nel suo complesso fallimentare. D'altra parte, è fuor di dubbio che esiste una tendenza irrazionalistica del pensiero di Gangale. A questo proposito ci si può ancora una volta richiamare alle acute analisi di Giovanni Miegge, che prendeva atto del progressivo venir meno della «corazza hegeliana» dei tempi di «Conscientia», sostituita da un «cupo irrazionalismo» e dallo «stato d'animo spengleriano» di *Il Dio straniero*[92]. Gangale, in un brevissimo intervento apparso sul numero successivo della rivista valdese, dimostrava di accettare la valutazione di Miegge: «non credo che lei mi abbia travisato», e la temperava appena precisando: «forse mi ha puntualizzato un po' troppo irrazionalisticamente». Naturalmente, se di irrazionalismo si può parlare a proposito dell'ultima fase del pensiero di Gangale, va anche fatta una precisazione: la sua non è una "filosofia dell'assurdo". La posizione di Gangale, per quanto stentatamente comunicata, è quella di un pensatore religioso. Esiste una logica delle cose, esiste una direzione della storia che all'uomo sfugge, esiste, insomma, un Dio che crea e conserva il mondo secondo una logica all'uomo inaccessibile. Per un calvinista, evidentemente, questa rimane la cosa più importante. L'irrazionalismo di Gangale tocca le possibilità umane di «filosofizzare l'antifilosofia», di impostare un discorso razionale intorno alla fede, tocca non l'inaccessibile logica divina, ma le categorie con le quali l'uomo cerca di rendere in moneta corrente il Dio della Bibbia. La crisi tocca, insomma, la filosofia quale facoltà umana. C'è da chiedersi se alla fine non ci si trovi di fronte ad un'*impasse* non del tutto dissimile da quello che lo stesso Gangale diagnosticava ai *revival* del passato, allo scacco della fede come certezza interiore che non riusciva a tramutarsi in feconda mediazione culturale, in parola. Lo scacco del progetto di Gangale sembra legato

[92] MIEGGE, *La fede di Giuseppppe Gangale*, cit., pp. 40-41. Si veda inoltre M. [G. Miegge], *Intorno al "caso Gangale"*, «Gioventù cristiana», I, 1932, n. 5, p. 73, che riporta anche il commento di Gangale.

comunque al "dire" la fede cristiana: non soltanto il «non aver più nulla da dire» di cui parlava nel suo *Congedo* o il «non poter più dire» imposto agli evangelici italiani dal Concordato (in seguito al quale al protestantesimo, in quanto "culto ammesso", «vennero tolte, per un incalcolabile lunghezza di tempi, le "vivendi causae"»), ma anche il «non aver più la capacità di dire» dovuto alla crisi della discorsività.

GIOVANNI ROTA

Bozza del testo che Gangale ha dettato
a E.Ferraro, il quale l'ha dattilografato
e dato da correggere a Gangale prima di
darlo alla stampa.

Curriculum

(redactio
amplior)

6-12. *Curriculum* manoscritto di Gangale, redatto poco prima della morte. Trascritto e corretto, è stato pubblicato da E. Ferraro in «Katundi ynë», 26, 1978. L'originale, conservato dalla signora M. Uffer Gangale che ringraziamo sentitamente per averci concesso la pubblicazione, era finora inedito.

2

Roma - Milano 1929 (-1933) Direttore della collana "Doxa",
di critica storica, religiosa, filosofica (18 voll. in parte trad. dal tedesco, dei quali 6: Calvino, Apocalissi della cultura, Revival, il Dio straniero opera propria). Doxa dovette (quando 1930?) spostarsi da Roma a Milano per ragioni politiche

Milano 1933. Dopo avvertimento della Pol.[?] delle minacce di una precensura dei [illegible], Doxa decide di sospendere la sua attività. E[illegible] soggiorno in Isvizzera, i rapporti con Karl Barth

Berlino 1934 Iscrizione all'Università di Berlino, fac. di Filosofia
Crisi filosofica. La linguistica come condizione di ogni sistema filosofico e religioso. Perfezion. in filologia classica presso [illegible] von Norden.

1934 estate. Primo soggiorno estivo in Alto Adige. esperienza della lotta tedesco - ladina contro la politica assimilatrice di Roma. prima esperienza dell'[illegible] problema delle minoranze etniche e linguistiche.

[illegible] Soggiorno in Aachen [illegible] Presa di contatto col problema di una lingua minore [illegible] di fronte alla [illegible] (politica invadente dell')

Partecipaz. al congr. internaz. delle religioni. Scontro con [illegible] [illegible]. Proibiz. di Berlino di occuparmi di questo problema.

/ (3

1935 chiamato da Gerhard Rohlfs all'università di Tübingen come lettore d'italiano cercai d'insegnare l'italiano come "problema ~~della~~ lingua" ~~di fronte~~ ai ~~dialetti~~ cioè del mito letterario della "italiana ~~lingua~~ di fronte ai dialetti. Ma l'insegnamento dell'italiano era per me un espediente "vivendi causa". Dall'~~esperienza~~ tubinghese nascon per me ~~due~~ ~~alla~~ esperienze effettive

epoca

1) ~~il problema~~ insegnamento del rapporto ~~[illegible]~~ (allora politicamente acuto) di una lingua maggioritaria invadente (allora il tedesco) con le lingue dello minoritarie dello stesso ceppo (le nordiche), occasionato dalle conversazioni col collega svedese Johannesson

2) ~~il problema del rapporto~~ insegnamento del ~~tra razza e religione~~ ~~[illegible]~~ ~~occasionato dalla~~ attraverso la frequenza ai corsi sulla storia delle religioni arico-orientali del prof. Hauer, rappresentante della chiesa "hitleriana" dei "Deutsche Christen", ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ del "il problema dei rapporti tra razza e religioni universalistiche

1936 ~~Rifiuto alla~~ ~~proposta~~ pressioni del Console italiano di Stuttgart di ~~assumere~~ collaborare alla propaganda italiana pro guerra etiopica all'estero. Rifiuto da parte mia. Reazione del consolato ~~qualche mese dopo il mio passaporto~~ ~~rifiuto di rinnovare~~ il mio passaporto non viene rinnovato.

/

1937-39 passato dall'Univ. di Tübingen a ~~quella di~~ al doppio incarico per Würzburg (prof. Hämel) e ~~di~~ per Erlangen (prof. Kuen, specialista nel ladino dolomitico). (4

Continua lo studio del problema minoritario nordico e baltico (spec. estone). Contemporaneamente un certo interesse pel ladino e pel problema delle lingue alpine post-retiche, e ~~[illegible]~~ interesse ~~[illegible]~~ ~~lungo~~ ~~la [illegible]~~ (ma scarso) per le minoranze ~~1938-39 lunghi~~ slave (sorabo, sloveno). Lunghi soggiorni ~~estivi~~ di studio in Danimarca, specialmente Svezia e Finlandia. Decisione in (estate 1939) di dedicarsi al problema delle minoranze finno-ugriche.

1939 Settembre partito con destinazione definitiva Finlandia. ~~[illegible]~~ Dichiarazione di guerra di Hitler alla Polonia e un viaggio viene ~~viaggio~~ interrotto a Kbhvn.; assunzione come ospite (Gæsteforelæser) presso la Univ. di Aarhus. Cominciano i primi contatti con rappresentanti di minoranze nordiche (islandesi e faroesi della numer. colonia danese) in un periodo di tensione linguistica con Kbhvn.

1941 lettore di retoromanzo all'Univ. di Kbhvn. Si intensificano, d'altra parte, le ricerche sulle minor. nordiche in quel periodo di tens. linguist. di queste con Kbhv. - Conferenza alla Soc. stud. univ. ~~di~~ faroensi riguard. ~~[illegible]~~ aspetti comparativi della ling. esteriore retoromanica e faroense.

{Berlingske Tidende}

1942 Trovandosi un quotidiano di Kopenhagen servito di una mia intervista sui rischi di Retoromanco [illegible] ai fini dell'opposizione antitedesca danese, vengo ammonito dall'ambasciata germanica ~~per aver parlato della~~ ~~minaccia dell'ondata germanizzante nella zona retoromanza svizzera~~, riparo in Svizzera. Qualche mese dopo, vengo incaricato ufficialmente dello studio della crisi linguistica della zona ~~centrale~~ retoromanza centrale, con sostegno finanziario da parte del governo federale di Berna. Vi rimango oltre sei anni. a ~~questo periodo~~ risalgono le ~~rispettive 5-6 pubblicazioni~~ "antologiche"

1942–1948 Studio di RR. Substrat u. Germ. [illegible] [illegible] [illegible]

[1943 Tentativo di tornare in Kal. [illegible] [illegible] dem Alta [illegible] [illegible] der Zensur [illegible]]

1947(?) Tentativo di tornare in Italia, per dedicarmi allo studio – rinunciato a Coira – del problema delle minoranze calabresi. cercando un posto d'insegn. al Coll. di S. Demetrio Corone. La comunicaz. di accettaz. del Preside è censurata dalla cens. tedesca in Italia e non arriva

a Coira Studio nella zona [illegible] dell'[illegible] v. [illegible] di testi albanesi Tent. [illegible] con la comunic. posteriore

a questo periodo appartengono 15-6 pubblicaz.

numerose expertises articoli in tedesco e romancio (Cretta, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]) numerosi manoscritti elaborati o da elaborare [illegible] [illegible]

Giacenti oggi 1) Bibl. Univ. Lund
2) Bibl. Reale, Kh. 3) Inst. Univ. d. E.E. Torino
4) Kjeldsen Kastrup

Bourgade RR (1944–1952) 5 a

4 a)

Dokumente

Arbeiten ü. die Rätoroman. Sprache (auf dtsch., sutselv., surselv. u. engadinische RR

1) auf dänisch Rätoroman. KS. [illegible] / auf französisch

2) auf deutsch

a) ediz. dipl. [1.?] Sulas, u. Vorw. auf deutsch Zürich

b) Antwort an Schorta [illegible] ü. d. RR Sprachausstruch

~~Fehler, [illegible]~~

c) H. Sep's Nay Grabrede, Bündner Tagbl.

d) Die Gründung des Neunstück in Schams

e) Kritik der Sommerzahlen ~~[illegible]~~ Rechtschreibung Bündner Tagbl. in Bern

f) Die Frage des unbetonten -a- vor -r- in Bern

[illegible] damit es [illegible] Sutselva

auf RR

1) 19 Felua 17 Hefte

2–19

20 2) Pled e cretta

21 H.C. Andersens Aventyra auf RR übersetzt

22 Badoins

23 I.N.R.I.

B Igl barbazap

24 Igl lötg digl castgäu.

25 [illegible] Sutselva in Casa Paterna (Veröffentlichung der ersten Teils in Bündner Tagblatt)?

26

27 Quellas da [illegible] [illegible]

28 Raschlada [illegible]

29) Sonderausgabe des [illegible] L'avara v. Molière auf RR übersetzt

30) Calvenas in Per Mountagna [illegible]

Perfett v. Pled a. liter. arbeiten ü RR

artikel ü Ursut. ~ Vol 9?

Bemerkungen ü. Vorträge ü Ladinisch in den Dolomiten.

meistens auf deutsch herausgegeben 12

6

48 Ripresa delle lez. di albanese e di [illegible] all'Univ. di Kopenh., con mansioni di supplente

di due semestri all'Univ. di Lund, Svezia;

1950 assunzione presso l'Ist. di filol. dell'Università di Kb. ([illegible]) come specialista in Albanese; le ricerche nel [illegible]

12 viaggi di ricerche storiche e lingu. nella diasp. albanese meridionale; scoperta dei mss "perduti" di de Rada. visite in 36 comuni alb.

[1957 Fondazione della Sezione Albanese [illegible] della [illegible] R. K

incarico Triennale dell'Acc. dei Lincei, Roma

1968 Fondaz. del Centro albanologico di Crotone (org. [illegible] delle [illegible] lezioni univ. [illegible] delle lingue minoritarie in It. [illegible] di corsi di [illegible] di maestri alb., [illegible] (in alb.)

Pubblicazione della serie Studia (6 Volumi) Kopenh. [Italia e A.]

Pubbl. della Serie ARBERISCA (1-3) K. [illegible]

Pubbl. del L.AR. (in ital.) in ted.

5 Rapporti scientifici (in danese) sulle mie ricerche di viaggio,

Catal. ragionato dei mss. alb. della Bibl. Reale di Kb.

Materia 4 mss. dei miei lavori [illegible] propri del periodo 1950 - 1977 non [illegible] catalogati; [illegible] per [illegible]

parti di una stanza 3 x 5; si tratta per la maggior parte di [illegible] albanologia [illegible] inoltre studi [illegible] sul RR P. Arnaldo, sul Retoromanzo, sul Dolomitico, sulle lingue nordiche, specie [illegible] nel [illegible] nel basco ecc. ecc., di linguistica generale e di ling. pedagogica

Ripresa dei problemi [illegible] della [illegible]

Krieg It. Juni 1940 Apr. 1944

All'[illegible] di una lingua [illegible] nordica dell'ambiente linguistico nordico e ger. [illegible] in corso di stampa.

1974 [illegible]

Salmonsen

Utiseti

Gangale battista

Allo stato delle ricerche[1], non è stato facile affrontare questo tema, quando si consideri che esso non è stato mai specificamente trattato (ove si eccettui il saggio di Paolo Sanfilippo del 1981[2] che ha però interessi diversi) e che l'archivio battista, trasferito da poco a Torre Pellice, è ancora inagibile[3]. Eppure uno studio su questo tema si presenta assolutamente necessario ed improrogabile, perché negli anni della sua produzione teologica Gangale fece parte indiscutibilmente di una Chiesa battista e ciò non poté essere senza conseguenze. Mi sono perciò proposto con i documenti a disposizione di inserire Gangale nell'ambiente battista del suo tempo e di cercare di rinvenire nei suoi scritti quanto si possa legittimamente ascrivere all'influenza della sua appartenenza dottrinale.

Giuseppe Gangale nacque a Cirò Marina (Catanzaro) il 7 marzo 1898; quivi compì gli studi elementari per trasferirsi a San Demetrio Corone (Cosenza) per gli studi superiori. Dopo la maturità classica, si recò a Firenze per gli studi universitari, laureandosi nel 1921 in filosofia[4]. Si recò poi a Napoli, dove ebbe contatti con la Federazione degli studenti per la cultura religiosa, della cui rivista «Fede e vita» era attivo collaboratore Vittorio Macchioro[5] , che collaborava anche a «Bilychnis» e «Conscientia». Forse mediante questo tramite egli

---

[1] Contemporaneamente alla preparazione della presente relazione, Anna Strumia ha prodotto *Vicende di una rivista dimenticata* in *Una resistenza spirituale «Conscientia» 1922-1927*, a cura di D. Dalmas, A. Strumia, Torino, Claudiana, 2000, che è stato presentato al pubblico proprio in occasione del convegno: ad esso rimando per ogni confronto ed ulteriore informazione.

[2] P. SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo del nuovo protestantesimo italiano*, Genova, Lanterna, 1981, con prefazione di G. Bouchard.

[3] Desidero ringraziare vivamente la dott. Gabriella Ballesio Lazier per la cortesia e per la disponibilità, che mi hanno permesso di prendere visione dei pochi documenti che ho potuto consultare, e la prof. Anna Strumia che mi ha generosamente messo a disposizione il materiale da lei fotocopiato nell'Archivio battista quando si trovava a Rivoli.

[4] Per una biografia vedi SANFILIPPO *Giuseppe Gangale, araldo*, cit. pp. 25-26; M. UFFER *Giuseppe Gangale*, Chur, Terra Grischuna, 1986; vedi anche una breve autobiografia in E. PUZZANGHERA, *Giuseppe Gangale una cultura un movimento un messaggio*, «Il Testimonio», novembre-dicembre 1971, p. 341: si tratta di un'intervista di Puzzanghera del 1969 a Gangale.

[5] A. STRUMIA, *Gangale, «Conscientia» e la mancata riforma religiosa in Italia*, relazione inedita al Convegno di Crotone del settembre 1998, p. 4 (in realtà la relazione è stata pubblicata negli atti del Convegno ma, inopinatamente ed inspiegabilmente, in maniera parziale, per cui continuerò a citare e riferirmi alla relazione inedita).

venne a contatto con la rivista, che in seguito lo vide direttore. Inviò un articolo al settimanale, che venne pubblicato il 19 agosto 1922[6]: questa data segna l'inizio della collaborazione di Gangale a «Conscientia». Dopo una serie di articoli pubblicati, fu invitato dal direttore a trasferirsi a Roma per una collaborazione stabile.

Qui egli venne a contatto con la Chiesa battista, che era l'editrice del settimanale. È importante ora dire due parole su «Conscientia» per comprendere l'ambiente in cui Gangale venne a trovarsi. Bisogna risalire ad alcuni anni prima, perché già da tempo nella missione americana battista era presente l'idea di un nuovo settimanale che potesse rivolgersi ad un pubblico più ampio[7] e addirittura da una corrispondenza del 1919 fra il missionario Whittinghill e Lodovico Paschetto apprendiamo che si era pensato di affidarne la direzione ad A. Taglialatela[8], cosa che Paschetto appunto sconsigliava[9]. Dal 9 al 12 novembre del 1920 ebbe luogo a Roma il primo Congresso Evangelico Italiano e fra le tante relazioni ce ne fu anche una su «Letteratura e giornalismo evangelici», che fu affidata a Carmelo Rapicavoli[10], che sarà poi il primo direttore di «Conscientia».

Rapicavoli fu un personaggio del tutto particolare. Figlio di Antonino, evangelista della Chiesa metodista episcopale, simpatizzante del regime fascista, militare di carriera, all'epoca era capitano di artiglieria[11]. Egli era fortemente convinto che «la questione di un periodico che porti nel paese il punto di vista degli evangelici italiani è matura, maturissima»[12] e pertanto si diede da fare per spingere le Chiese evangeliche a prendersi la loro responsabilità in questo senso. Gangale diede di lui nel 1962 un giudizio positivo, definendolo «un uomo

---

[6] G. GANGALE, *Oltre l'anticlericalismo*, «Conscientia», 19 agosto 1922.

[7] Archivio dell'Opera Cristiana Evangelica Battista d'Italia (d'ora in poi AOEBI): lettera di Whittinghill a Ray del 20.7.1919, in cui si chiede di finanziare «new weekly journal for general propaganda among the masses».

[8] Sul quale vedi: S. MASTROGIOVANNI *La mente e l'opera di Alfredo Taglialatela* [collana del Centro evangelico di Cultura di Roma], Torino, Claudiana, 1950. Egli è noto, tra l'altro, per il dibattito del 23 marzo 1904 a Losanna con Mussolini: in proposito vedi G. SPINI, *Il «grand dessein» di William Burt e l'Italia laica*, in *Il Metodismo italiano (1861-1991)*, a cura di F. Chiarini, Torino, Claudiana, 1997, p. 119; F. CHIARINI, *Storia della Chiesa Metodista in Italia 1859-1915*, Torino, Claudiana, 1999, p. 119.

[9] AOEBI: lettera di L. Paschetto a Whittinghill datata Rorà 12 settembre 1919.

[10] *Assemblea Generale Battista e Congresso Evangelico Italiano*, «Il Testimonio», ottobre 1920, p. 349.

[11] *La morte del Ten. Colonnello Rapicavoli*, «L'Evangelista», 30 novembre 1938, p. 187.

[12] AOEBI: così si legge all'inizio di una relazione dattiloscritta e senza data firmata da Rapicavoli; credo di poterla datare 1921.

sensibile ed intelligente»[13] e aggiunse: «Gli devo gratitudine: mi aprì la strada alla direzione del giornale»[14]. Morì il 20 novembre 1938 nel galoppatoio di Villa Borghese a Roma vittima di un grave incidente ippico, quando aveva raggiunto il grado di tenente colonnello[15].

Nella sua relazione al Congresso, Rapicavoli, partendo dall'idea della mancata Riforma e considerando che la presenza evangelica in Italia presentava «dei caratteri stranieri, delle durezze iconoclastiche, delle rigidità antiestetiche che ripugnano al nostro popolo e lo mantengono estraneo alle verità evangeliche», chiedeva uno sforzo comune delle denominazioni italiane perché cooperassero «alla formazione di una coscienza protestante italiana», capace di dar vita ad «un movimento riformatore» che potesse assumere un deciso «carattere popolare». Concludeva:

> Abbiamo bisogno della convinzione ferma e sicura che in nome di Cristo v'è una parola da portare in tutti i problemi nazionali. E se in tutti gli evangelici questa concezione del compito presente del Protestantesimo non è chiara e netta, sebbene in tutti sia latente in forma vaga ed inespressa, ecco imporsi l'alta e gloriosa funzione della stampa evangelica, quella di rendere cosciente questo stato d'animo sub-cosciente, di diffondere queste convinzioni e di farle affiorare alla superficie[16].

La relazione ottenne come risultato un ordine del giorno, presentato dallo stesso Rapicavoli ed emendato dal cav. Ugo Bani, contenente la richiesta dell'istituzione di un giornale unico, possibilmente quotidiano, sia pure lasciando libertà alle denominazioni di conservare bollettini a carattere interno[17]. Tale ordine del giorno però rimase lettera morta, anche se ci si adoperò per darvi attuazione. Rapicavoli commentò nel 1921:

---

[13] L.S. [Luigi Santini], *Un incontro: Giuseppe Gangale*, «Presenza evangelica», gennaio 1962.

[14] Questo particolare è confermato dalla lettera di Rapicavoli a Whittinghill del 19 marzo 1923, di cui riferirò più avanti.

[15] Vedasi il necrologio, scritto nello stile dell'epoca, ne «Il Testimonio», dicembre 1938, p. 348: «Noi lo ricordiamo qui come primo e fattivo direttore del settimanale «Conscientia». [...] Nel nome stesso della nuova pubblicazione, egli ne dettava il programma per una più profonda ed intima reinterpretazione dei valori cristiani, per un risveglio *totalitario* della vita italiana, che col Fascismo si avviava ad un nuovo rifiorire nel campo della politica, dell'economia, della coltura» [sic]. Al funerale partecipò anche il segretario del PNF: la notizia è riportata nel necrologio di cui alla nota 11.

[16] C. Rapicavoli, *Letteratura e giornalismo evangelici*, «Il Testimonio», novembre 1920 pp. 396-398.

[17] P. Bevilacqua, *Il 1° Congresso Evangelico Italiano Roma, 9-12 novembre 1920*, «Il Testimonio», novembre 1920, p. 409.

> Ci consta che le varie Direzioni hanno espresso la loro buona volontà generica in risposta alla circolare[18], e di questo tutti gli Evangelici devono prendere atto con soddisfazione. Tuttavia chi è addentro nei problemi pratici che sono coinvolti nell'attuazione del progetto, chi si rende conto che la realizzazione non è sempre dipendente dalla buona volontà teorica, chi conosce le difficoltà inerenti non agli uomini dirigenti ma alla costituzione organica – non trasformabile *ipso facto* – delle nostre denominazioni, non può fare a meno di constatare il seguente stato di fatto: che pur non escludendo a priori che l'accordo possa raggiungersi, questo – anche per certe risposte dilatorie che ci consta siano inoltre pervenute – sarebbe talmente protratto nell'ordine di tempo, da impedire quella rapida conclusione che è imposta dalla maturità del momento[19].

Non si poteva più attendere dunque, e la direzione battista decise di passare alla fase esecutiva, senza attendere le altre denominazioni per un giornale unico, nella convinzione che comunque il settimanale non gli sottraesse spazio: se si fosse trovato l'accordo, c'era posto anche per il foglio comune. Rapicavoli presentò un programma operativo[20], le cui premesse erano peraltro le stesse della relazione al Congresso Evangelico. «Non è possibile nascondersi che l'efficienza del Protestantesimo in Italia è stata finora scarsa e limitata ad una cerchia minima di persone». È necessario pertanto uscire da questo «circolo vizioso, senza grandi possibilità di successo, senza forti probabilità di avvenire» con «un'azione parallela e concomitante» a «Bylichnis», «che miri a diffondere la cultura religiosa in genere, quella cristiana in specie e conseguentemente faccia conoscere il punto di vista protestante».

Si dovrà trattare di un periodico che sia diverso dai giornali evangelici finora pubblicati «perché sospetti di confessionalismo e di proselitismo, perché accusati di esotismo ed ostacolati perciò da questi pregiudizi presso la massa degli italiani». Il settimanale dovrà «insistere sulla tradizione italiana di riforma religiosa, per presentare il nostro Protestantesimo come una continuazione di quella», dovrà tendere a diventare «il centro di un nuovo orientamento della cultura nazionale», dovrà insistere sul fatto «che l'Italia non ha avuto una sua propria Riforma come le altre nazioni ma ha avuto solo dei Riformatori prima e dopo il secolo XVI». Il programma spiega anche perché il titolo «Conscientia»

---

[18] La commissione esecutiva nominata dal Congresso per cercare di realizzare il giornale unico aveva mandato una circolare alle denominazioni evangeliche nell'agosto 1921.

[19] Il brano è contenuto nella relazione dattiloscritta di cui alla nota 12.

[20] Si tratta di uno scritto autografo firmato da Rapicavoli e intitolato *Riflessioni (da presentare al Comitato)*: consta di 11 pagine numerate da 1 a 11, di 6 pagine intitolate *Riflessioni di ordine pratico* numerata da α a ζ e di 3 pagine intitolate *Riassumendo il disegno pratico* numerate da A a C.

sia da preferire agli altri proposti (Riforma, Nuova Riforma, Riforma Italiana, Riforma religiosa, Rinnovamento, Rinascimento, Risorgimento, La Protesta, Il Rogo), descrive le rubriche che devono essere presenti nel periodico ed arriva fino ad indicare «indispensabile» «la fine e spirituale arte di Paolo Paschetto» per illustrarlo.

Con queste premesse, il progetto divenne operativo e l'iniziativa fu adeguatamente preannunziata e pubblicizzata. Naturalmente ci furono delle polemiche con le altre denominazioni, che temevano che i Battisti volessero imporre il «loro» settimanale come «giornale unico» dell'evangelismo italiano. Fu risposto con un comunicato, che chiudeva la questione per parte battista, in cui si precisava quanto segue:

> Il settimanale "Conscientia" che la nostra Casa pubblicherà in Roma ogni sabato in quattro o più pagine grandi a cominciare dai primi del gennaio prossimo, non sarà né pretende di esserlo, il "giornale unico" di cui si discute oggi. Ma è certo che avrà lo spirito di cui dovrebbe essere animato il "giornale unico" perché una sola sarà la sua preoccupazione costante: presentare al pubblico il Cristo, come l'unico mezzo per quella rinascita spirituale di cui l'Italia ha bisogno per la sua salvezza. Così, con spirito di unione, "Conscientia" darà fraternamente una mano d'aiuto a tutte indistintamente le varie Opere evangeliche che nella nostra patria esplicano le varie attività fatte di intelligenza ed amore[21].

Il primo numero del giornale vide la luce il 21 gennaio 1922. Nell'editoriale Rapicavoli presentò il programma del settimanale indicando i punti essenziali: l'Italia necessita di un rinnovamento spirituale; l'Italia non ha avuto una riforma come altre nazioni europee ma ha avuto riformatori prima e dopo il XVI secolo; l'Italia, come ha avuto in ritardo la sua unità politica, così «è forse destinata ad avere in ritardo il suo rinnovamento religioso»; il periodico si propone pertanto il compito di raggiungere un pubblico più vasto fuori «dall'Olimpo degli eruditi intellettualisti», senza avere fini di «settarismo o di gretto proselitismo ma se mai riformismo allo scopo di fornire alle tradizioni ufficialmente organizzate, con opera di chiarificazione e di volgarizzazione, un elemento di stimolo, un termine di paragone, uno spunto al Rinnovamento»[22].

In effetti, rispetto alle polemiche con le altre denominazioni evangeliche italiane, bisogna dire che il settimanale non assumerà mai la veste di periodico

---

[21] La Direzione della Casa editrice Bilychnis, *A proposito del settimanale evangelico «unico»*, «Il Testimonio», novembre 1921.

[22] C. RAPICAVOLI, *Capisaldi programmatici*, «Conscientia», 21 gennaio 1922, ora in *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 101-103.

«specificatamente» battista, né sotto la direzione di Rapicavoli né tanto meno sotto la direzione di Gangale[23], mantenendo così pienamente il proposito dichiarato dalla direzione della Casa editrice di essere al servizio della causa protestante e non di una sola denominazione. Nel 1926, Gangale, in polemica con chi voleva mettere il periodico in relazione con una denominazione evangelica specifica, puntualizzerà così: «È bene ripetere una volta tanto che noi, in questo giornale, non siamo organo di nessuna Chiesa protestante costituita; noi siamo dei protestanti italiani che fanno un giornale per conto loro e a modo loro»[24].

Ecco, è questo l'ambiente in cui nel 1922 Gangale fu invitato ad inserirsi per collaborare. Egli vi approdò, forse non tanto spinto da motivi di fede quanto piuttosto da affinità di interessi, proveniente dall'anticlericalismo[25] e dalla massoneria. Egli aveva fondato poco prima a Firenze le Centurie anticlericali[26], con l'intento di «difendere lo Stato contro l'invadenza della Chiesa Papale», ma proprio il titolo del primo articolo pubblicato su «Conscientia», *Oltre l'anticlericalismo*, e le conclusioni dello stesso mostrano la sua intenzione di superare un atteggiamento di pura opposizione per tentare di proporre soluzioni alternative: «non si deve distruggere per distruggere ma per ricostruire»; «come solo l'amore scaccia l'amore, così solo una fede può distruggere una fede; e fede non sono certo gli essudati dei vari cerebralismi razionalisti; fede è *fons aquae vivae*»[27] Quanto alla massoneria, Anna Strumia ne documenta la sua appartenenza prima come seguace di Fera e dal 1923 affiliato all'obbedienza di palazzo Giustiniani[28]. Su questo tema Gangale fu sempre evasivo, senza mai ammettere esplicitamente la sua adesione. Nel 1924, in polemica con l'on. Egilberto Martire, pur ribattendo fieramente: «Io non sono "addetto" di nessun «Grande Oriente» presso questo giornale bensì vi rappresento solamente me stesso»[29], non smentì comunque di essere massone.

---

[23] J.P. VIALLET, *Le Vaudois d'Italie de Giolitti a Mussolini (1911-1945)*, These pour le doctorat de troisieme cycle, présentée a la Faculté de Lettre ed Sciences Humaines de l'Univesité d'Aix-Marseille, giugno 1970, vol. II, p. 557, così scrive: «Non pas q'avec Gangale, Conscientia soit devenu un organe "baptiste"; il fut, peut-etre encore plus que sous la direction de Rapicavoli, ouvert a des ècrivains etrangers a l'Eglise Baptiste».

[24] g. g. [Giuseppe Gangale], *Consensi e dissensi*, «Conscientia», 16 gennaio 1926.

[25] Una nota presenta Gangale come presidente del Direttorio delle Centurie anticlericali. Un comunicato a firma «presidente dr. Gangale e segretario dr. Colombo», che dava notizie sulla costituzione e gli scopi delle Centurie era stato pubblicato su «Conscientia», 5 agosto 1922.

[26] *Ibid.*

[27] G. GANGALE, *Oltre l'anticlericalismo*, «Conscientia», 19 agosto 1922.

[28] STRUMIA, *Gangale, «Conscientia»*, cit., p. 12, nota 30. Vedi anche P.C. LONGO, *Relazione introduttiva al convegno*, in *Protestantesimo e Massoneria in Italia nel secolo XX*, Roma, Edimai, 1997, p. 20.

[29] g. g. [Giuseppe Gangale], *Consensi e dissensi*, «Conscientia», 23 agosto 1924.

D'altra parte in *Revival* egli mostra di avere una più che buona conoscenza degli avvenimenti interni alla Massoneria[30]; eppure anche su questo, in un'intervista del 1977 di cui egli non autorizzò la pubblicazione e che perciò vide la luce solo dopo la morte, a precise domande dell'intervistatrice evitò di rispondere direttamente e in maniera precisa.

> Gli chiedo: Lei faceva parte della Massoneria? Il Fascismo l'ha forse perseguitata anche per questo? Scuote la testa, non risponde. Insisto: l'ho pensato parecchie volte, perché non avrebbe potuto essere a conoscenza di tutte le notizie riportate in *Revival* se non facendo parte della Massoneria. Mi dice di essere stato bene informato da alcuni amici di Roma: Reghini, La Fera... Poi mi parla della Massoneria tedesca e danese[31].

Francamente la ritrosia del Gangale nel parlare della sua appartenenza alla Massoneria appare inspiegabile, se si tiene conto del fatto che numerosi evangelici italiani vi furono associati[32].

La conversione di Gangale fu lenta e progressiva: più che una subitanea adesione fu uno scoprire giorno dopo giorno la fede farsi strada in lui e conquistarlo. Nel 1923, con parole che hanno un inequivoco sapore autobiografico, egli scriveva:

> Giorno per giorno, la conversione è quasi insensibile ma, incontrando dopo anni chi avevate conosciuto filosofo superbo, scettico olimpico o beffardo, o giudice avventato, sentite da una sfumatura di parole, da un silenzio eloquente, da una certa umiltà pensierosa, che non è più lui. La conversione opera.
>
> E sono tante le conversioni di questo genere da far credere che la conversione non sia, generalmente, un fatto né sporadico, né subitaneo, bensì una fase stessa dello sviluppo psicologico della vita religiosa dell'individuo.
>
> A tempo. Non occorre forzare la corolla dei fiori ad aprirsi verso il cielo prima del tempo. Dio arriva lo stesso, lentamente irradicandosi in noi nel

---

[30] G. GANGALE, *Revival*, Roma, Doxa, 1929, pp. 48-52 (II ed. Palermo, Sellerio, 1991, con una nota di A. Cavaglion).

[31] L. PASCAL, *Chiese storiche senza futuro*, «La Luce», 16 giugno 1978.

[32] G. GAMBERINI, *I Protestanti nella Massoneria Italiana del primo Novecento*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 132, 1972, pp. 133-139. Vedi l'intervento di P. RICCA, in *250 anni di Massoneria in Italia*, Firenze, 1983, pp. 205-208. G. BOUCHARD, parlando dell'evangelizzazione in Italia, in *Lo sfondo storico del protestantesimo italiano*, «Diakonia», gennaio-marzo 1969, p. 5 scrive: «La loggia massonica è il centro di irradiazione di tutte le idee nuove culturalmente, politicamente ed economicamente».

nostro sangue, nelle nostre più riposte fibre, come le querce secolari nella superficie della terra[33].

Ancora, nel 1924 c'è un altro brano che ha pure un chiaro sapore autobiografico:

Si tratta di diventare cristiani. Non esiste il cristianesimo in astratto, esistono da due millenni dei cristiani, che divengono tali dopo un oscuro, faticoso, individuale travaglio. Senza l'esperienza del male, dell'errore, del peccato, senza la volontà di staccarsene e combatterlo, senza la lotta fra il vecchio e il nuovo Adamo, cristiani è difficile diventare.

E questa storia rivive in ogni nostra vita singola, cioè in ogni vita di convertito.

Queste idee che forse ieri pensammo ma non sentimmo, hanno oggi, in mezzo al fango che ci circonda, un sapore nuovo. L'aria morale della Riforma che ieri fu oggetto del nostro pensiero e della nostra ammirazione oggi è dalla nostra generazione rivista eticamente[34].

Più tardi nel 1932 spiegherà la sua conversione come una iniziale «simpatia» di origine filosofica verso il protestantesimo che andò poi lentamente trasformandosi in fede sicura, solida e ferma:

nato in terra cattolica, ateo dalla fanciullezza, simpatizzante poi, per ragioni filosofiche, col pensiero protestante europeo, specialmente germanico, vide un giorno questa sua simpatia, cui un certo fanatismo di razza colorava di estremismo, lentamente trasfigurarsi, sotto la pressione della crisi postbellica della civiltà e della cultura europea, e approfondirsi in un vero e proprio "stato d'animo" cristiano e settario, lo stato d'animo di chi predica un "dio straniero" con le parole d'una civiltà al tramonto[35].

È bene ricordare, per avere un quadro completo della situazione, che nel 1923 le due missioni battiste inglese ed americane si fusero (in pratica l'inglese Baptist Missionary Society si ritirò dall'Italia, lasciando la responsabilità dell'intero campo al Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention americana) e fu creata l'Opera Evangelica Battista d'Italia[36]. Proprio nel 1923

---

[33] G. GANGALE, *La «conversione» come fase evolutiva dello spirito*, «Conscientia», 9 giugno 1923.

[34] G. GANGALE, *Linee di una morale protestante*, «Conscientia», 19 luglio 1924. L'intero articolo è riprodotto dopo una breve introduzione in G. GANGALE, *Rivoluzione protestante*, Torino, Piero Gobetti editore, 1925, cap. IX, *Travaglio morale*, pp. 44-48.

[35] G. GANGALE, *Il Dio straniero*, Milano, Doxa, 1932, p. 5.

[36] V. VINAY, *Storia dei Valdesi/3*, Torino, Claudiana, 1980, p. 242.

gli articoli di Rapicavoli sul settimanale diminuirono progressivamente mentre si fece sentire sempre più la «mano» di Gangale. Ciò coincise con la crisi nei rapporti fra Rapicavoli e il Comitato Direttivo dell'Opera ed anche con sue difficoltà personali con il lavoro secolare. Possediamo parte della corrispondenza fra Rapicavoli e il Comitato Direttivo, da cui risulta che l'Esercito reclamava il suo capitano, che non si sentiva di abbandonarlo.

> È giunto per me al pettine il piccolo nodo del servizio militare. [...] Sarei stato pronto a dare le dimissioni dall'esercito, ma l'avvenire è così incerto per me che preferisco rientrare in servizio per un altro piccolo periodo di tempo, per potere avere al più presto il diritto ad una nuova lunga licenza.

È in questa occasione che fece apertamente il nome di Gangale come persona cui poter affidare il settimanale anche in sua assenza: «Per il giornale non sarebbe un gran male perché io spero di poter rimanere a Roma e con un valido aiuto come quello del Dr. Gangale, potrei continuare a tenerne e la direzione e la responsabilità». Più avanti nella lettera proponeva anche «un lieve aumento al Dr. Gangale (un centinaio di lire) per permettergli di dedicare al giornale maggior tempo ed energie». Oltre al suo servizio militare, c'era però dell'altro, che egli credette di individuare nella necessità di economie: «tuttavia sento che la questione principale non è tutta qui, ma soprattutto nelle difficoltà finanziarie in cui Ella si trova per la presente crisi di fondi»[37].

Nella riunione del 31 maggio, il Comitato Direttivo espresse le sue vive preoccupazioni per lo stato di Rapicavoli.

> Il fatto ch'Ella è richiamato in servizio attivo fuori Roma ci preoccupa vivamente. È vero ch'Ella ha espresso la speranza d'essere assegnato ad un corpo di stanza a Roma e quindi di poter entrare all'Ospedale ed ottenere un nuovo periodo di disponibilità ma non c'è nulla di sicuro in questo e noi, francamente, *non crediamo sia bene procedere così nell'incertezza* [sottolineato nel testo].

Stando così le cose, il Comitato «non ritiene sia giusto andare avanti così fidandosi in vaghe speranze con la prospettiva di dover prima o poi adattarsi a nuove circostanze con più o meno soddisfacenti accomodamenti». Pertanto il Comitato metteva Rapicavoli davanti alle sue responsabilità:

> Si sente Ella di poter oggi assumere davanti al C.D. [Comitato Direttivo N.d.A.] l'impegno di continuare a dirigere «Conscientia», dandole tutto il tempo necessario ed assumendone tutta la responsabilità, e può Ella dargli

[37] AOEBI: lettera di Rapicavoli a Whittinghill del 19 marzo 1923, già citata nella nota 14.

l'assicurazione che ne sarà il Direttore effettivo anche nei prossimi mesi, per i quali Ella ha espresso soltanto della vaghe speranze? [l'intera domanda è doppiamente sottolineata nell'originale][38].

Evidentemente però non c'era solo la questione del servizio militare (in assenza dei verbali del Comitato Direttivo possiamo soltanto fare ipotesi), perché appena un mese dopo il Comitato Finanziario[39] decideva di procedere senz'altro al cambiamento del direttore.

Prevalendo in seno al Comitato il parere che un cambiamento sia necessario nell'indirizzo del settimanale, e data l'urgente necessità di realizzare notevoli economie, è stato deciso di attuare un cambiamento nella persona del Direttore, affidando l'incarico che Ella ha sin qui tenuto con intelligenza e con devozione, ha [sic!] persona dipendente da questa Opera e che offra garanzia d'imprimere al settimanale quell'indirizzo accentuatamente evangelico che dai più si desidera. Il Nuovo Direttore assumerà l'incarico dal 1° agosto, [...] se Ella sarà definitivamente destinato fuori Roma per il servizio militare, dal 1° ottobre se Ella otterrà di rimanere a Roma[40].

Seguivano nella lettera gli apprezzamenti per il contributo di Rapicavoli, ma sembra chiaro che lo spostamento di sede per il servizio militare era un pretesto venuto al momento opportuno per giustificare un cambiamento di indirizzo del periodico, oltre ad un'economia nelle spese.

Naturalmente Rapicavoli non poté che prendere atto della sfiducia palesemente manifestata, mettendo l'accento proprio sulla frase che indicava «la necessità «di cambiare l'indirizzo del settimanale "Conscientia"», e ritenersi «quindi, esonerato, senza ulteriore indugio incompatibile colle su esposte premesse, dalla carica di Direttore di "Conscientia" in data 1° agosto corrente»[41]. Qualche tempo più tardi, Rapicavoli, scrivendo a Gobetti, affermava di aver lasciato il periodico «a causa dell'eccessivo confessionalismo a cui i finanziatori volevano portarla»[42]. A giudicare dai fatti, il giudizio di Rapicavoli sembra eccessivo: è vero che la lettera del Comitato Finanziario parla di imprimere al settimanale un «indirizzo accentuatamente evangelico» ma probabilmente si tratta

[38] AOEBI: lettera del Comitato Direttivo a Rapicavoli del 4 giugno 1923.

[39] Si trattava in pratica di una giunta operativa del Comitato Direttivo, costituita dai membri di quel Comitato abitanti in Roma: dall'ottobre del 1925 cambierà nome in Comitato Esecutivo.

[40] AOEBI: lettera del Comitato Finanziario a Rapicavoli (a Verona) del 7 luglio 1923.

[41] AOEBI: lettera di Rapicavoli al Comitato Finanziario senza data ma, dato il contenuto e la risposta di B. Foderà che è del 13 agosto 1923, da ritenersi scritta nel luglio 1923.

[42] Lettera di Rapicavoli a Gobetti da Verona (dove poi si era trasferito per il suo servizio militare) datata 28 agosto 1925, conservata nell'archivio del Centro studi Piero Gobetti: segnalata da STRUMIA, *Gangale, «Conscientia*, cit., p. 19.

più semplicemente di un'espressione diplomatica per significare un altro disagio (forse le simpatie per il regime fascista di Rapicavoli). Certamente non si tratta di confessionalismo perché, come bene argomenta A. Strumia, basta sfogliare le pagine del settimanale a partire dall'estate del 1923 e leggere i nomi dei collaboratori di «Conscientia» per accorgersi che il risultato è tutt'altro[43].

Il Comitato Direttivo si trovò dunque nella necessità di trovare un nuovo direttore per «Conscientia»: è strano che, nel momento in cui si decideva di cambiar direzione, non si fosse pensato già anche ad una sostituzione. Il Comitato Finanziario vedeva di buon occhio Gangale, ma evidentemente lo giudicava troppo giovane nella fede e oltretutto non era ancora battezzato e membro di una Chiesa Battista. La decisione fu presa solo a settembre inoltrato: Gangale fu perciò nominato a partire dal numero del 29 settembre 1923 redattore-capo mentre la direzione fu affidata al pastore Piero Chiminelli, che proprio in quell'anno era stato trasferito alla cura della Chiesa di piazza in Lucina 35 a Roma, dove aveva sede il settimanale. Era costui un ex-frate, nato a Venezia il 12 giugno 1886, convertito al protestantesimo nel 1905, pastore a Noto e Floridia nel 1909, poi trasferito nel 1919 a Firenze ed infine nel 1923 a Roma. Nel 1929 lasciò l'Italia per gli Stati Uniti senza apparente motivazione e dopo qualche anno tornò al cattolicesimo[44]. Gangale non dovette avere un gran concetto di lui: nel dopoguerra, ripensando al passato, diede un giudizio molto pesante: «Chiminelli? A quello bastava l'articolo settimanale; lo pagavano straordinariamente bene. E dire che era un uomo che conosceva una quantità di coserelle minute, ma non aveva idee; non parliamo poi di un sistema di idee». E concluse, *in cauda venenum*, con una feroce battuta sul suo passaggio al cattolicesimo: «Era logico che finisse con il compilare vite di santi»[45].

L'avvicinamento progressivo di Gangale alle posizioni battiste trovò la sua definitiva adesione con il battesimo, che ebbe luogo nella Chiesa di piazza in Lucina in Roma il 22 giugno 1924[46]. Egli fu battezzato dal pastore della Chiesa, che era appunto Chiminelli, cui Gangale regalò per l'occasione una sua foto con la seguente dedica: «All'amico e pastore Chiminelli nel giorno di te-

---

[43] STRUMIA, *Gangale, «Conscientia»*, cit., p. 19.

[44] I dati biografici sono tratti da: VINAY, *Storia dei Valdesi*, cit. pp. 246, 250; STRUMIA, *Gangale, «Conscientia»*, cit., p. 8, nota 14. Una sua autopresentazione non firmata con fotografia si trova in *Tesi e amici del nuovo Protestantesimo*, Roma, Bilychnis, 1926, p. 26. La notizia del suo passaggio al cattolicesimo è in g.f., *Leggendo e annotando. Il plagio*, «L'Evangelista», 30 novembre 1938, p. 187.

[45] L. S. [Luigi Santini], *Un incontro*, cit.

[46] Isaia Di Genova ci informa su «Il Testimonio», luglio-agosto 1924, p. 294, che nelle domeniche 15 e 22 agosto si ebbero nella Chiesa di piazza in Lucina in Roma ben sedici battesimi.

stimonianza della mia rinascita in Cristo»[47]. Ormai Gangale era così, anche formalmente, membro di una Chiesa battista ed aveva potuto chiedere al Comitato Finanziario, che si era riunito il 19 giugno di quello stesso anno, di essere assunto come pubblicista nell'Opera e di veder riconosciuto pubblicamente il suo effettivo apporto al settimanale mediante la sua nomina a condirettore di «Conscientia» accanto a Chiminelli. Invitato alla seduta, egli «dice che ha tutta l'intenzione di lavorare nell'Opera battista non più in una posizione aleatoria ma effettiva. Ormai egli si sente non solo protestante, ma battista e sente quindi in coscienza di potersi dedicare tutto a questa attività»[48]. Il Comitato Finanziario rispose che non poteva prendere in esame la sua assunzione perché l'Opera finora aveva usufruito solo di pastori e non si intravedeva per il momento possibilità di avere nuove categorie[49]. Per quanto riguardava invece la seconda richiesta, il Comitato, sentito anche il parere favorevole di Chiminelli, acconsentiva «riconoscendo l'importanza della parte personale» di Gangale alla formazione di «Conscientia», ad una condizione: «Resta inteso che il responsabile dinanzi al Comitato Direttivo riguardo l'indirizzo del giornale sarà il Dr. Chiminelli, il cui parere quindi, in caso di divergenze di vedute con Lei nel lavoro di Direzione, dovrà avere la preferenza». La lettera concludeva manifestando il compiacimento del Comitato «per la premura e la fedeltà» nell'impegno di Gangale per il settimanale[50]. In conseguenza di tali decisioni, a partire dal numero del 5 luglio 1924 Chiminelli e Gangale figurarono insieme come direttori.

La situazione politica in Italia frattanto andava evolvendo in senso negativo per le voci dissenzienti e agli inizi del 1925 fu anche il turno di «Conscientia»: la prima edizione del 3 gennaio fu sequestrata per ordine del Regio Prefetto di Roma e così pure la seconda edizione in data 5 gennaio[51]. I sequestri continuarono durante l'anno con la motivazione che il settimanale contribuiva ad «inasprire gli animi con pericolo dell'ordine pubblico»[52] finché la seconda edizione (la prima era stata evidentemente sequestrata) del 17 ottobre 1925 avvertiva i lettori che da allora veniva soppresso l'articolo di fondo e le discussio-

---

[47] Presso la sede dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia è custodito l'originale della foto, proveniente dall'archivio della Chiesa battista di piazza S. Lorenzo in Lucina a Roma.

[48] AOEBI: verbali del Comitato Finanziario del 19 giugno 1924, p. 235.

[49] Bisognerà aspettare il 1991 per vedere un ruolo di ministri non pastori! Oggi esiste il ruolo degli operatori diaconali: artt. 47-61 del regolamento dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia.

[50] AOEBI: lettera del Comitato Finanziario a Gangale del 24.6.1924 a firma Whittinghill e L. Paschetto.

[51] Ne dà notizia con un trafiletto a piede di pagina in «Conscientia», 17 gennaio 1925.

[52] SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale*, cit., p. 32.

ni sui problemi di attualità. Tali fatti trovarono eco nel Comitato Esecutivo che, nella sua seduta del 27 novembre dello stesso anno, deliberò di inviare alla direzione di «Conscientia» un messaggio di questo tenore:

> Date le condizioni attuali si richiama l'attenzione dei Direttori ai desideri già espressi più volte dal Comitato che il giornale non tocchi le questioni di politica e che eviti di prendere un atteggiamento che possa sembrare di opposizione al fascismo, tanto più che la nostra missione non è di entrare in questioni di partiti politici ma solo di risvegliare interesse riguardo ai problemi spirituali e religiosi. Raccomandiamo che per l'avvenire vi siano meno articoli culturali e più di diretta propaganda cristiana[53].

I direttori si adeguarono a questa decisione, quanto mai opportuna vista la situazione, e da allora il contenuto del settimanale fu sempre più di carattere teologico e culturale[54].

Anche le questioni personali di Gangale andavano evolvendo: infatti si era fidanzato con Maddalena De Capua[55] e desiderava sposarla, cosa che fece appunto il 14 aprile 1926 a Firenze nella locale Chiesa Valdese[56]. Per poter assumere l'onere di una famiglia, chiese ripetutamente un adeguamento della sua posizione economica[57], che gli fu concesso compatibilmente con le esigenze di bilancio del settimanale. Da una relazione firmata dai due direttori risulta che nel 1925 la tiratura è di 4200 copie mentre gli abbonati sono 888. Nel 1926 fu richiesto ai due direttori di ridurre le spese annue di Lire 39.000: le economie si sarebbero realizzate, secondo il Comitato, riducendo la tiratura a 3000 copie e pubblicando il periodico come quindicinale nei mesi di giugno, luglio, agosto e

---

[53] AOEBI: verbali del Comitato Esecutivo del 27 novembre 1925, p. 304.

[54] S. RIBET, *L'opera giovanile di Giuseppe Gangale (1922-1934)*, tesi di licenza in teologia discussa presso la Facoltà Valdese di Teologia nel 1971, p. 59: «L'appesantirsi della situazione politica in senso sempre più dittatoriale e l'assenza di libertà di stampa portano ad una concentrazione su temi man mano più "protestanti", più "culturali"».

[55] Su di lei vedi: P. SANFILIPPO, *Maddalena De Capua moglie di Gangale (1899-1977)*, dattiloscritto presso l'autore, con prefazione di G. Conte, 1990. A Sanfilippo però sfugge che M. De Capua, pur valdese, fu battezzata nella Chiesa battista di Borgognissanti a Firenze il 1 novembre 1925 dal past. I. Rivera, che sarà poi suo testimone di nozze: devo la segnalazione alla cortesia di Cola Rienzo Mannucci.

[56] Il matrimonio fu celebrato dal past. Enrico Meynier; testimoni furono il past. I. Rivera e il col. cav. uff. Ghigi. Per questo vedi: XX, *Firenze – Nozze*, «La Luce», 21 aprile 1926; *Nozze*, «Il Testimonio», aprile 1926, p. 146; I.R. [Ignazio Rivera], *Firenze*, «Il Testimonio», aprile 1926, p. 153.

[57] AOEBI: vedi le lettere del Comitato Finanziario del 15 luglio 1925 e del Comitato Esecutivo del 28 novembre 1925 ed i verbali delle sedute del 27 novembre 1925 e del 3 marzo 1926 (pp. 304, 313 del registro dei verbali).

settembre[58]. Gangale rispose facendo una controproposta che prevedeva una diversa riduzione delle spese pur conseguendo lo stesso risparmio: il Comitato Esecutivo la approvò nella sua seduta del 3 marzo 1926[59]. Nel 1926 la tiratura fu perciò ridotta a 3500 copie mentre il numero degli abbonati fu di 812.

Le disavventure con il regime (altri sequestri ebbero luogo nell'ottobre del 1926)[60] ma soprattutto i problemi economici obbligarono la chiusura del periodico. Il numero del 20 gennaio 1927 portava il seguente avviso ai lettori:

> Con lettera in data 17 gennaio, il Comitato editoriale della Casa «Bilychnis» comunicava alla direzione di «Conscientia» che, a causa del riordinamento del bilancio finanziario editoriale su diversa base, riteneva opportuno che la nostra rivista sospendesse per qualche tempo le pubblicazioni. Perciò «Conscientia», da questo numero, ha una sosta. Essa, così, temporaneamente si congeda dagli amici e cooperatori noti ed ignoti, li ringrazia, non li esonera dalla fedeltà e li invita ad aspettare la ripresa.

Una circolare, purtroppo senza data nella copia a noi rimasta, inviata dal Comitato Direttivo a tutti i pastori battisti e firmata da Whittinghill e L. Paschetto, nello spiegare i motivi delle obbligate economie indicava poi fra le economie stesse al primo punto: a) «Sospensione di "Conscientia" e conseguente dimissione del Direttore e dell'Impiegata d'ufficio»[61]. La chiusura fu dunque spiegata come sola necessità di economia.

Sanfilippo ci dice che, dopo la chiusura, Whittinghill avrebbe voluto impiegare Gangale come pastore[62]: poiché non indica le fonti, è difficile controllare; forse si rifà alla sua memoria. Noi sappiamo invece che Gangale avrebbe voluto continuare la pubblicazione, avendo trovato altrove i finanziamenti necessari, e precisamente dal sig. Bradford. Whittinghill riferì al Comitato Esecutivo del 7 febbraio 1927 che la Casa editrice «Bilychnis» non era d'accordo e che la pratica era stata affidata all'avv. Del Frate. Whittinghill stesso aveva difeso davanti a Bradford «i nostri diritti e la nostra dignità». Nell'occasione furono pure lette due lettere: una di Bradford a Gangale in cui lo stesso Bradford scioglieva ogni impegno per la ripubblicazione di «Conscientia» ed una di Gangale a Whittinghill in cui egli assicurava di avere cambiato idea e rinunciato ai suoi propositi[63]. In assenza di altre fonti d'informazione, è difficile comprendere

---

[58] AOEBI: lettera del Comitato Direttivo ai due direttori del 24 febbraio 1926.
[59] AOEBI: verbali del Comitato Esecutivo del 3 marzo 1926, p. 314.
[60] SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo*, cit., p. 33.
[61] AOEBI: lettera circolare ai pastori senza data a firma Witthinghill e L. Paschetto.
[62] SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo*, cit., p. 91.
[63] AOEBI: verbali del Comitato Esecutivo del 7 febbraio 1927, pp. 367-368.

i motivi del rifiuto dell'editrice «Bilychnis» e si possono fare soltanto congetture: o davvero si era convinti di riprendere le pubblicazioni e perciò non si voleva cederne i diritti oppure si volevano evitare ulteriori attriti con il regime fascista.

Gangale non volle però rinunciare a far sentire una voce protestante e, utilizzando la somma ricevuta come liquidazione[64] fondò la casa editrice «Doxa», che ebbe sede prima a Roma e poi dal 1931 a Milano. Anche in questa attività conobbe però gli ostacoli della censura fascista[65] e, disgustato e in difficoltà, decise nel 1934 di lasciare l'Italia in via definitiva[66]. È troppo nota l'intervista di commiato rilasciata a Rollier: «Io me ne vado. Il mio compito è chiuso, il ciclo delle mie idee è compiuto. Io non ho più niente da dire [...] Io non voglio ripetermi né vivere di rendita delle mie idee. Io vado via». «La mia avventura con Dio non è finita», egli precisava ma non aveva più ragion d'essere il suo stare in Italia: un profeta non può ridursi a fare il parroco[67]. Andò a chiedere consiglio a Karl Barth, che lo invitò a rifugiarsi in Svizzera. «Ma io feci di testa mia e andai in Germania. Ero incuriosito ed attratto dal mondo germanico». Nell'intervista pubblicata postuma, cui ho già accennato, spiega di aver preso posizione in un congresso in Olanda a favore della Chiesa confessante e per questo gli fu proibito di partecipare ad altri congressi religiosi e addirittura gli fu ritirato il passaporto. Riuscì però ad uscire clandestinamente dalla Germania e a stabilirsi in Danimarca. «Vede che non ho tradito. Mi hanno accusato, quando lasciai l'Italia, di avere tradito la causa. Non era così...»[68]. Per la verità nel dopoguerra si era addirittura sparsa la voce che fosse tornato al cattolicesimo, secondo la testimonianza di Chiminelli[69]: si era preoccupata di smentire la moglie sul settimanale valdese «La Luce»[70]. Gangale non rientrò più in I-

[64] SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo*, cit., p. 61.

[65] SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo*, cit., p. 83.

[66] PASCAL, *Chiese storiche senza futuro*, cit.: «Vi furono però ancora tempi duri. Quando gli venne imposto che prima di pubblicare qualsiasi cosa doveva prima sottoporre il testo al *placet* delle autorità fasciste, si rifiutò di continuare e andò all'estero». RIBET, *L'opera giovanile*, cit., p. 210, propende anche per un'altra motivazione: «La sfiducia e la disillusione provata in oltre dieci anni di combattimento per il protestantesimo ci sembra in definitiva essere la più probabile causa della partenza del Gangale».

[67] M.A. ROLLIER, *Congedo di Gangale*, «Gioventù Cristiana», luglio agosto 1934, p. 126.

[68] PASCAL, *Chiese storiche senza futuro*, cit.

[69] P. CHIMINELLI, *Il calvinismo*, Milano, Galileo, 1948, p. 205: «A titolo informativo, va ricordato che, tra il 1937 ed il 1946, hanno lasciato il Calvinismo per rientrare nel cattolicesimo dal quale provenivano i due Direttori della rivista calvinista romana "Conscientia" Piero Chiminelli e Giuseppe Gangale».

[70] SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo*, cit., p. 81.

talia se non per soggiorni di studio di tempo limitato e morì in Svizzera a Muralto (Locarno) il 13 maggio 1978[71].

Con l'uscita dall'Italia terminò formalmente il periodo battista di Gangale, tanto più che egli chiese ed ottenne dal Consiglio della Chiesa nella sua seduta del 10 febbraio 1954 l'ammissione alla Chiesa Valdese di Firenze[72], dove rimase fino al 1969[73]. Nelle interviste raccolte nel dopoguerra (si tratta dell'unico modo in cui Gangale fece sentire in questo periodo la sua voce di credente e teologo) non si parla mai di battismo o di principi battisti: sarà che gli intervistatori erano tutti valdesi sarà magari che i suoi interessi erano nel frattempo di tipo diverso. È certo però che ci fu un tempo in cui fu battista e si trattò proprio del tempo in cui fece teologia. Parlando di Gangale, Valdo Vinay scrive: «In seguito ad una crisi spirituale si era convertito al battismo, in realtà era neocalvinista di origine idealistico-hegeliana»[74]. Se leggo bene, sembrerebbe che Vinay voglia dire che era formalmente battista ma invece appariva altro; dall'esame della sua produzione teologica a me pare invece che forse sarebbe più corretto capovolgere la frase, nel senso che si dovrebbe dire che era neocalvinista e che trovò il modo di esplicare questa sua convinzione nel battismo.

Pur non avendo i suoi scritti un'impronta specificamente confessionale, è innegabile però che qua e là traspaiano segni inequivoci della sua consapevole accettazione dei principi battisti. A proposito del battesimo dei credenti, per esempio, scrisse:

> Il problema del paidobattismo [sic!] e dell'anabattismo [...] Il nocciolo della fede protestante sta nel problema del peccato e della salvezza. Lutero supera la dottrina della cooperazione, per la salvezza, tra Dio e l'uomo [...] e scopre che Dio salva colui cui dà la fede, cioè che la salvezza, l'immortalità consiste nell'atto per cui si assume coscienza di Dio, nell'atto illuminativo della fede, che è nel suo porsi immortale. A questo rovesciamento corrisponde, nel campo pratico, l'eliminazione della prassi penitenziale e la polarizzazione di tutta la vita protestante nell'atto battistico, simbolo di affermazione della fede già per grazia ricevuta. Dato questo, è necessariamente logico e necessario che il battismo coincida temporalmente con la ricezione della fede, con la coscienza di Dio in noi, con la maturità dell'uomo. [...] Con esso la Chiesa protestante diventa un fatto in perpetuo atto, perché condizionata dall'accendersi individuale di una fede maggio-

---

[71] «La Luce», 16 giugno 1978: C. GAY, *Gangale: profeta che non volle diventare parroco*; S. RIBET, *Una voce protestante nel deserto fascista (scheda biografica)*.

[72] Lettera del Consiglio della Chiesa Valdese di Firenze del 11 febbraio 1954 firmata dal past. Carlo Gay e indirizzata a Gangale a Copenaghen.

[73] RIBET, *L'opera giovanile*, cit., p. 38.

[74] VINAY, *Storia dei Valdesi*, cit., p. 348.

> renne nei singoli, una istituzione in cui non si «entra» beneficiando della «salvezza» in essa depositata, ma che si pone e si compone con l'aggiunta individuale della propria fede già per proprio conto ricevuta. [...] Lutero sostiene contro l'anabattismo il paidobattismo. Ma come conciliare la coscienza della fede con l'incoscienza del fanciullo?
>
> Siamo di fronte a una concezione paternalistica della Chiesa protestante che esautora il valore della coscienza scoperta da Lutero. «Depone conscientiam, Martine» avevano ordinato a Worms. Egli non l'aveva deposta a Worms, ma qui, dottrinalmente, la deponeva[75].

E ancora nel libro su *Calvino*, nel notare lo sviluppo della «sacramentologia» nel riformatore francese rispetto a Lutero, non poteva che affermare che tale sviluppo porta necessariamente al battesimo dei credenti. Alla Chiesa che Calvino pensa «non è possibile appartenere se non credenti e da questa i bimbi o gli adulti non credenti debbono essere esclusi. Calvino, suo malgrado, è, così, trascinato sulle posizioni dell'inviso anabattismo». «Da questa profonda affinità deriva l'influenza che il calvinismo ha esercitato sulle sette battiste». Il battista Gangale segnalava pure l'irrisolta questione del battesimo in Calvino: la sua teologia

> vuole che solo chi ha la grazia della fede, solo chi è visibilmente eletto alla fede sia battezzato; sicché ondeggia tra l'uno e l'altro opposto concludendo evasivamente che per essere battezzati non occorre essere adulti ma si deve essere credenti e lasciando insoluto il problema[76].

E, proseguendo nella sua disamina, arrivò ad affermare, verso la conclusione: «Un osservatore non empirico farà presto ad accorgersi che il calvinismo col principio di predestinazione porta proprio alla Chiesa degli adulti eletti voluta dagli anabattisti»[77].

Dunque mi sembra, alla luce dei suoi scritti, legittimo sostenere che fu, sì, un calvinista ma che, a giudicare da quel che scrisse, trovò nel battismo, almeno fino a che rimase in Italia, il modo migliore per realizzarlo. «Il battismo, che si calvinistizzò nel puritanesimo» fu per lui il modo ideale di essere calvinista: «noi crediamo che il calvinismo col principio di predestinazione portò alla Chiesa degli adulti eletti voluta dagli anabattisti»[78]. Anche la presenza dei «segni» nella Chiesa, come Gangale li presentava, presupponeva inderogabilmente l'esistenza di un battesimo dei credenti:

---

[75] G. GANGALE, *Derivazione di Lutero*, «Conscientia», 9 gennaio 1926.
[76] ID., *Calvino*, Roma, Doxa, 1927, pp. 50-51.
[77] Ivi, p. 64.
[78] ID., *Interni protestanti II. L'unità*, «Conscientia», 4 dicembre 1926.

così dall'atto battistico alla Cena del Signore, dal segno dell'elezione individuale scoperta nell'autocoscienza del battesimo dello Spirito al segno espiatorio e alla promessa palingenetica del Cristo venturo, la fede protestante si declina. Così gli individui che si autoriconobbero, nell'atto battistico, predestinati ad essere guerrieri di Dio, nella «cena» confortano la fede nella promessa del Regno e della Vittoria[79].

Anche in Revival, laddove rileva che «l'Opera battistica» [sic!] subisce come la Chiesa metodista la stessa influenza del Risveglio, Gangale non mancava di rilevare un aspetto positivo del battesimo impartito dalla Chiesa battista, e cioè che «nella sua pratica, il battesimo degli adulti le permette una selezione più rigorosa dei suoi fedeli»[80].

Anche la visione storica del Battismo risente di una sua adesione convinta alle tesi che prevalevano nel suo tempo fra i Battisti italiani: egli lo faceva risalire ai seguaci di Pietro di Bruys e di Arnaldo da Brescia del dodicesimo secolo[81], per poi arrivare agli Anabattisti del sedicesimo secolo ed infine «calvinizzarsi» nell'Inghilterra del diciassettesimo secolo. Questa singolare visione, peraltro storicamente infondata, si ritrova in un'intervista rilasciata da Gangale all'«Avanti» del 13 marzo 1926, riprodotta nella «Voce Repubblicana» del 17 marzo 1926 ed infine riportata per stralcio nei brani più significativi in Conscientia: «il battismo, originariamente latino, in quanto nato dal pietro brusianismo e arnaldismo, sviluppatosi, però, solo nel secolo XVI, in Germania, in Moravia, in Italia, calvinizzatosi poi nei paesi anglosassoni e risorto in Italia da una sessantina d'anni»[82].

Così pure la sua visione dell'ecumenismo (intendendo con questo termine sia l'«unione interprotestante»[83] sia il «"tic" dell'unionismo e dell'irenismo cristiano»[84], per usare i termini nei quali Gangale si esprimeva) è perfettamente in linea con le posizioni prevalenti della dirigenza battista dell'epoca, contrarie sia all'unione fra protestanti sia al colloquio fra le confes-

---

[79] ID., *Testi e commenti calvinisti*, «Conscientia», 18 dicembre 1926.

[80] ID., *Revival*, cit., pp. 46-47 (II ed. p. 50).

[81] Questa visione «mitica» del Battismo, che per alcuni addirittura risalirebbe all'epoca apostolica attraverso le varie eresie di Montano, di Donato, ecc., era allora comune ed ebbe ancora fortuna negli anni Cinquanta: vedi, ad esempio, J.M. CARROLL, *Il sentiero di sangue*, Home Mission Board della Southern Baptist Convention, senza data, ma è appunto degli anni '40-'50.

[82] G. MAZZALI, *L'intervista con Gangale*, «Conscientia», 27 marzo 1926, ora in *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 132-135.

[83] GANGALE, *Interni protestanti*, cit.

[84] g.g. [Giuseppe Gangale], *In biblioteca*, recensione di *Scritti per la conferenza mondiale delle Chiese cristiane*, «Conscientia», 24 luglio 1926.

sioni cristiane. Egli si sforzò anzi di dare una spiegazione filosofica all'empirismo delle posizioni battiste; così sostenne che la diversità delle posizioni fa parte di una necessaria dialettica: «la storia del protestantesimo appar storia di antitesi superate e da superare, lotta da vincere»[85]. Per quanto riguarda il dialogo fra le confessioni cristiane, poi, nel 1926 gli

> viene spontanea l'ammirazione per la fiera intransigenza del protestantesimo battistico che, solo tra tutte le Chiese protestanti, ha respinto l'invito a partecipare alla Conferenza mondiale. Molto bene. È tempo che le Chiese protestanti capiscano che altre sono le vie dell'unità[86].

Bisognerebbe valutare se il fatto che Gangale sia stato battista abbia rappresentato un vantaggio o uno svantaggio per lui e per il protestantesimo italiano. «C'è chi dice o pensa "se Gangale fosse stato valdese, non lo avremmo perso"»[87]. Per Viallet il fatto di essere stato battista rappresentò per Gangale una *chance*[88], che gli consentì di esprimersi come fece. Fortuna o sfortuna l'essere stato battista: è arduo rispondere, perché i fatti non ci aiutano. Dopo la guerra provò ad essere valdese ma, forse era tardi per ricominciare, neppure quello giovò ad una ripresa[89]. Nelle parole delle sue interviste nel dopoguerra traspare frequente la delusione.

> Nelle nostre file raccolsi diffidenza, molta, e larvata ostilità. Fra i Valdesi, i Riformati!, ufficialmente fui ignorato. Forse era anche paura di compromettersi con il Fascismo. A quei tempi voi cercavate di trarre qualche modesto vantaggio dalla più infausta ed avversa delle situazioni, vi eravate aggiogati al carro del padrone; ma forse anche oggi fate lo stesso. – Mi guarda cautamente e mi sorride.

Sorride probabilmente perché forse si rende conto di aver pronunciato una battuta troppo pesante. «Subito dopo la guerra, per un momento ho creduto

---

[85] GANGALE, *Interni protestanti*, cit.

[86] g.g. [Giuseppe Gangale], *In biblioteca*, cit.

[87] RIBET, *L'opera giovanile*, cit., p. 208.

[88] VIALLET, *Le Vaudois d'Italie*, cit., p. 557: «il eut la chance d'appartenir à une Eglise qui était nettement plus fortunée que l'Eglise Vaudois; les Baptistes purent même, pendant quelques années, multiplier les initiatives dans le domaine de la presse; et, au debut de l'année 1922, à coté d'Il Testimonio et de Bylichnis vint prendre place un hebdomadaire Conscientia».

[89] G. MALAN, *Ricordando Giuseppe Gangale*, lettera, «La Luce» [rubrica «Colloquio con i lettori»], 15 gennaio 1988 ricorda che Gangale gli aveva confessato che avrebbe voluto stabilirsi a Torre Pellice: «verso la fine della sua vita pensò che Torre Pellice sarebbe stata un giusto mezzo fra la Scandinavia e il suo Sud, la moglie non potendo più sopportare quei lunghi spostamenti. Non lo si seppe o non poté essere accolto».

di poter riprendere la vecchia battaglia. Ma nessuno mi ha chiamato»[90]. Questa intervista è del 1962 ma anche nel 1970 ripete lo stesso motivo:

> Non ho più un terreno comune di incontro con la Chiesa Valdese. Leggo raramente la vostra stampa e naturalmente riconosco che il mio passato è più interessante del mio presente, anche perché ciò che avevo da dire l'ho già detto nel 1931[91].

La risposta alla domanda forse sta qui: non è un problema di denominazione, davvero pensava di aver detto tutto. D'altra parte A. Genre nel 1982 testimonia di averlo trovato «lontano dalla mischia, quasi avesse superato o sublimato le tensioni che avevano sorretto le sue giovanili lotte teologiche, alle quali accennava, seppur raramente con un certo distacco»[92].

Sergio Ribet parla di un

> appropriamento di Gangale da parte del valdismo, che, se ha validi motivi ideali, nella forma in cui è avvenuto è piuttosto indebito. Gangale non ha mai dato alcuna patente di depositaria fedele dei valori della Riforma a nessuno, tanto meno alla Chiesa Valdese, tanto meno in «Conscientia». L'adesione di Gangale alla Chiesa Valdese avviene dopo il suo lungo esilio, e sulla base di considerazioni storico-teologiche assai complesse[93].

Certo Gangale fu battista prima del volontario esilio e valdese nel dopoguerra ma io credo che egli debba essere considerato patrimonio comune del protestantesimo italiano: quel protestantesimo che amò e che criticò aspramente proprio perché lo amò intensamente[94] ma di cui riconobbe valore e merito.

> Il mito risorgimentale liberalprotestante accentratosi attorno al Rossetti, alla colonia italiana londinese e alla rivista «L'eco del Savonarola» di Mapei, questo mito massoneggiante, pieno di invettive e di spretati, è crollato da un pezzo come da un pezzo è dimenticato il garibaldinismo protestante dei Gavazzi, dei De Sanctis, degli Sciarrelli [sic!]. Ciò sia detto senza ombra di disprezzo. Ciascuno nella storia fa il suo gioco e rappresenta la sua parte ed essi – gli esuli di Londra e i protestanti di Garibaldi – fecero la loro. E onestamente. Senza loro noi non saremmo quello che siamo e senza i loro errori non avremmo la responsabilità che abbiamo, triste privilegio[95].

---

[90] L. S. [Luigi Santini], *Un incontro*, cit.

[91] G. Platone, *Un cristianesimo «vissuto»*, «Nuovi Tempi», 12 luglio, 1970, p. 4.

[92] A. Genre, *L'enigma di G. Gangale*, «La Luce», 16 aprile 1982.

[93] Ribet, *L'opera giovanile*, cit., p. 79.

[94] Ivi, p. 209: «In *Revival* Gangale ha criticato ma ha anche amato il protestantesimo italiano».

[95] G. Gangale, *Tirtei e melodrammi*, «Conscientia», 18 settembre 1926.

Per lui il protestantesimo italiano ha tre volti; differenti ma uguali, criticabili ma ineludibili, distinti ma inseparabili: Chiesa Battista, Chiesa Metodista, Chiesa Valdese.

> Il protestantesimo italiano, pur avendo una fin troppo uniforme unità dottrinale praticamente e storicamente è tripartito: il valdismo di natura calvinistica e d'origine italiana; [...] il metodismo di origine inglese a tendenze revivalistiche; il battismo..., calvinizzatosi nei paesi anglosassoni e risorto in Italia da una sessantina d'anni[96].

Nel 1925, trovandosi a Firenze, durante una visita al tempio ortodosso[97], rimase colpito dalle icone e dalla cerimonia:

> Ma ora assaliva invece la nostalgia delle nude e severe Chiese protestanti di Borgognissanti, di via S. Gallo, di via Manzoni, avamposti ultimi della fede e della civiltà occidentale contro l'Oriente mediterraneo, quelle Chiese dove Dio si adora con il busto e con lo sguardo eretto e con la Parola[98].

Borgognissanti, via S. Gallo, via Manzoni: si tratta dei templi battista, metodista episcopale e valdese; i tre templi, tutt'e tre alla pari, considerati come «avamposti ultimi della fede», per usare le espressioni di Gangale. Battisti, Metodisti e Valdesi sono il "suo" protestantesimo, quello che criticò fortemente ma che tanto amò e che avrebbe voluto più forte e più seguito.

Forse andrebbe studiato un po' più a fondo, ammesso che si trovino fonti adeguate, l'interesse di Gangale maturo per il Pentecostalismo. Gangale lo aveva detto nell'anteguerra: «Il protestantesimo per affermarsi deve diventare patrimonio di massa»[99]; «il movimento riformatore in Italia o riempirà di sé un'epoca o non combinerà nulla»[100]. Nel 1977 così si esprimeva:

---

[96] MAZZALI, *L'intervista con Gangale*, cit.

[97] È interessante conoscere, sia pure per inciso, la considerazione che Gangale aveva dell'ortodossia. G. GANGALE, *Athos*, «Conscientia», 29 maggio 1926: essa «appare, ove la si guardi attentamente, un calvinismo pietrificato». «Questa paradossale apparenza e sostanza di pietrificato calvinismo si spiega ove si pensi che il cristianesimo ellenistico fu base sia della Chiesa orientale come della Riforma protestante a cui l'umanesimo grecizzato l'aveva trapassato, ove si pensi insomma che la fonte comune è Paolo, la "*sola fides*" paolina, il determinismo del peccato e della grazia paolina».

[98] G. GANGALE, *Visita agli scismatici*, «Conscientia», 28 novembre 1925.

[99] ID., *Aspetti del protestantismo*, «Conscientia», 19 aprile 1924.

[100] ID., *La logica della lotta anticattolica quale fu e quale deve essere*, «Conscientia», 26 maggio 1923.

Le Chiese stóriche, tutte, indistintamente non hanno futuro. Ciò che ha futuro sono i movimenti popolari, tipo i Pentecostali, i movimenti settari. Quelli fanno presa sul popolo e quindi hanno un avvenire. Anche se a me dà un certo fastidio partecipare al loro culto.

È il popolo, è il popolo che ha un futuro [...] Se non si fa presa sul popolo...[101].

È un peccato che non abbia detto di più: che tipo di fastidio provava? Era di tipo fisico o piuttosto di tipo teologico? E poi: quale teologia sorregge il Pentecostalismo? Come conciliare la proposta teologica di Gangale con l'esaltazione del successo di questo movimento?

La presenza di Gangale nel Battismo e nel Protestantesimo italiano ha lasciato un segno, che non è retorica definire indelebile. Forse la sua funzione è stata quella di un interrogativo posto al mondo protestante italiano e Gangale ha lasciato l'Italia perché nessuno ha voluto rispondere o perché magari egli stesso non è stato capace di intendere la risposta o non ha avuto la pazienza di attenderla. Nella chiusa di *Revival*, egli affermò: «Dopo "Conscientia" nessuna voce è sorta nel protestantesimo a prendere il suo posto; segno questo che il problema da essa posto è insoluto e resta». «Essa è la Sfinge che il protestantesimo non potrà oltrepassare senza risponderle»[102]. Ma è proprio vero che una risposta non è stata data?[103].

FRANCO SCARAMUCCIA

[101] PASCAL, *Chiese storiche*, cit.; cfr. anche S.R. [Sergio Rostagno], *Giuseppe Gangale alla Facoltà di Teologia*, «La Luce», 9 dicembre 1977: «Ciò che preoccupa Gangale oggi (a 79 anni»!) è la piccolezza del fenomeno valdese e la relativa imponenza del pentecostalismo in Italia».

[102] GANGALE, *Revival*, cit., pp. 83-84 (II ed. pp. 86-87).

[103] G. TOURN, *La situazione teologica dell'evangelismo italiano*, «Gioventù Evangelica», luglio ottobre 1970: «Il fatto permane chiaro: l'evangelismo revivalista non è passato oltre la Sfinge, cioè non ha risposto all'appello che gli veniva rivolto: non si è mutato da risveglio in riforma, non è diventato protestantesimo». Questa considerazione valeva trent'anni fa: ma oggi siamo ancora a quel punto?

Il Calvino di Gangale

Il saggio appare nel 1927[1], anno di particolare importanza nel percorso biografico e spirituale di Gangale; il 20 gennaio, infatti, la rivista «Conscientia», da lui diretta, cessava le pubblicazioni, ponendo fine così ad un'esperienza culturale di notevole rilievo nel mondo dell'evangelismo italiano[2], ed egli si apprestava a iniziare un nuova fase della sua attività lanciando una collana di storia religiosa e filosofia sotto il titolo: «Collezione di storia, religione e filosofia, Doxa Editrice, Roma».

Il volume, in forma editoriale modesta, con una copertina grigia appena ravvivata da un piccolo tratto del personaggio, reca in appendice il programma della nuova casa editrice:

> Protestantesimo e calvinismo tradotti in termini di cultura, spregiudicatezza d'esame, assoluta indipendenza da confessioni o denominazioni protestanti ufficiali, italianità come accettazione della forma mentis latina intellettualistica e alinea da pseudomisticismi, ricerca in profondità di una soluzione unitaria alla crisi filosofica e religiosa europea[3].

La collana doveva comprendere cinque sezioni dedicate rispettivamente a:

> Reinterpretazioni di grandi figure dei riformatori...fatte al di fuori della bassa apologetica e dell'empirismo biografico.
> Studi originali di teoretica protestante e contributi alla costruzione in noi di una Morale moderna ma puritanamente severi.
> Traduzioni di opere esegetiche ed originali straniere...
> Antologie di Riformatori...
> Scoperta di scrittori e poeti contemporanei italiani che siano espressione del nostro atteggiamento[4].

---

[1] G. GANGALE, *Calvino*, Collezione di storia religione e filosofia, Roma, Doxa, s.d. (1927), pp. 72.

[2] Su «Conscientia» si veda il volume *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di D. Dalmas, A. Strumia [Collana della Società di Studi Valdesi, n 17], Torino, Claudiana, 2000, con indice degli articoli, delle recensioni e antologia.

[3] GANGALE, *Calvino* (1927), cit., p. 71.

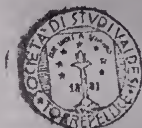
[4] *Ibid.*

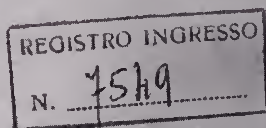
CALVINO

DI **GIUSEPPE GANGALE**





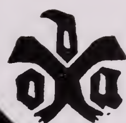




1

COLLEZIONE DI STORIA, RELIGIONE E FILOSOFIA - " DOXA ,, EDITRICE - ROMA

13-14. Copertine delle due edizioni del *Calvino* di Gangale (Doxa, 1927 e 1934).



CALVINO

DI GIUSEPPE GANGALE

Gangale non aveva sino allora dato particolare rilievo alla figura di Calvino nella sua pubblicistica che annovera pochissimi articoli apparsi su «Conscentia»[5]; un suo lavoro sul riformatore di Ginevra era stato preannunziato come imminente, già nel 1924, presso Gobetti, ma non era apparso, vuoi che non fosse ancora a punto vuoi per difficoltà dell'editore; e contatti successi con Formiggini per una sua eventuale edizione non erano approdati[6]. Non è dato sapere se esista, fra quel testo progettato e il nostro, una qualche relazione.

Il fatto però che ad avviare il progetto Doxa sia questo Calvino non può ritenersi casuale; lungi dall'essere semplicemente frutto di una ricerca personale o contributo alla collana ne costituisce la chiave di lettura. Se il riformatore di Ginevra non è stato, sino al '27, tema di articoli e saggi, è stato, come Gangale stesso dirà più tardi, soggetto di interlocuzione, presenza invisibile che lo ha accompagnato nelle sue molte peregrinazioni, è stato il credente che gli ha fornito la chiave per accedere al mondo della fede evangelica.

A distanza di sette anni Gangale riprenderà però il *Calvino* e ne darà una seconda versione, in cui, mantenendo sostanzialmente immutata l'impostazione generale e la tesi di fondo, puntualizzerà la sua posizione teologico-filosofica. Non meno significativo è il fatto che questa nuova versione chiuda l'attività di Doxa così come la prima l'aveva aperta. L'avventura editoriale di Gangale va dunque letta come un discorso culturale che si è sviluppato all'interno di una parentesi calviniana.

Il Saggio

Diamo una rapida lettura al saggio nella sua prima stesura. Si divide in due parti intitolate rispettivamente: «la storia» e «il sistema», a cui segue un breve «epilogo». Gli studiosi di Calvino si sono sempre trovati dinanzi al problema della connessione tra biografia e teologia; dividendosi fra storici e teologi sono stati condotti dai loro interessi prevalenti a dare all'indagine orientamento diverso, insistendo i primi sulla vita del personaggio, i secondi sulla produzione letteraria.

In linea generale le vicende dell'uomo Calvino sono state lette in modo secondario rispetto al pensiero, quasi ne costituissero solo la matrice, premessa

[5] *Tra Calvino e Marx*, 25 ottobre 1924; *La crisi intellettuale odierna. Calvinismo e libertà*, 21 marzo 1925; *Da Calvino a Ruggiero Wiliams*, 3 ottobre 1925; *Itinerario calvinista*, 9 dicembre 1925; *Dialoghi di morti*, dialogo fra Calvino e Pulcinella, 18 febbraio 1926.

[6] A. Strumia, *Vicende di una rivista dimenticata*, in *Una resistenza spirituale*, cit., p. 72.

fisica necessaria di una teologia che si sviluppa in modo quasi autonomo, senza riferimento all'individuo che ne è stato portatore; accade così che lo scheletrico, tetro riformatore ginevrino sia molto spesso poco più che un fantasma, la forma storica del pensiero calviniano.

Data la natura del nostro saggio, in cui l'interesse teoretico prevale su quello storico, è naturale che il percorso biografico sia ridotto all'essenziale, a pochi fatti determinanti; ciò che affascina Gangale è il Calvino-pensiero e non è un caso che nel parlare di Calvino la sua mente corra a Cartesio, a Kant, a Hegel, anche quelli uomini quasi senza corpo, puro pensiero!

Ciò premesso la lettura dei fatti storici compiuta da Gangale non è né approssimativa né superficiale, sa cogliere e presentare in modo efficace i nessi storici del fenomeno Calvino, il cui pensiero non cala dall'alto, dalle sfere dell'astrazione ma cresce dal contesto storico, nasce dalla vita.

Nei primi due capitoli le vicende giovanili: la fuga e l'esilio vengono collegate acutamente alla coscienza di sé del giovane umanista «la teoria di Paolo discussa e meditata nei conversari studenteschi trova ora la verifica nella più cocente esperienza individuale»[7] e da queste esperienze di dolorosa verifica del rischio della fede nascerà la coscienza dell'elezione, della predestinazione che l'*Institutio* del 1539 «sancirà come domma» e che d'ora innanzi egli «difenderà angosciosamente contro tutto e tutti come carne della sua carne: e tutto il suo mondo, i suoi scritti respireranno, d'ora in poi, l'aria aduggiante e forte di questa certezza» [ed. 1927, p. 10]. La predestinazione frutto di esperienza, nata nell'esistenzialità, questa l'intuizione gangaliana, significativa e originale.

Nei capitoli seguenti: *L'universalità ginevrina, La bibliocrazia e le Potestà del mondo* viene delineato il conflitto fra la vecchia Ginevra municipale, patriottica e il riformatore. «Calvino sogna di calare nel mondo una Bibliocrazia assoluta, a calare nell'immanente il trascendente, nel tempo l'eternità, nel mondo dell'impurità una teocrazia pura e senza macchie come la chiesa sognata da Paolo» [p. 14]. La bibliocrazia ginevrina, radice della sua teocrazia, non è però una gabbia ma l'impalcatura ideale all'interno della quale si colloca la vita dei credenti. Essa costituisce da un lato uno schema ideologico all'interno del quale ciò che «non è verità è errore e colpa», ma dall'altra costituisce la prospettiva dinamica della fede che si incarna nella Storia.

La Ginevra calviniana si muoverà di conseguenza fra questi due poli: l'intransigenza (sacrificio dell'antitrinitario Serveto, condanna del liberale Castellio e del razionalista Gentili), riguardo alla quale, afferma Gangale, «si può

[7] GANGALE, *Calvino* (1927), cit., p. 10. Per evitare continui rinvii a piè di pagina, d'ora innanzi indicheremo le pagine nel testo fra parentesi quadre.

dissentire ma si deve capire» [p. 20], e la libertà, predicata da Paolo e rivisitata da Lutero in termini di servo arbitrio; non la libertà rinascimentale e neppure la premesa di un non ben definito «libero esame» ma la condizione umana per cui «Cristo ci ha liberati dal peccato, dal mondo, dalle istituzioni del mondo e degli uomini facendoci, da schiavi, liberi in società di eletti» [p. 14].

Ma gli eletti non sono anime sottratte alle realtà del mondo ma uomini d'azione e non a caso vengono evocati a questo punto i «condottieri calvinisti» gli uomini che come Coligny, Guglielmo d'Orange, Cromwell hanno fatto il protestantesimo europeo.

Ciò che preme a Gangale sottolineare è però il fatto che la teocrazia calviniana

> sovrapponendo la Bibbia sulla Chiesa e sullo Stato, come giudice assoluto dell'una e dell'altro, salva la Riforma dallo statalismo luterano, garantendone l'ecumenicità, ed evitando che essa si riduca in un episodio delle lotte per le autonomie nazionali del secolo XVI ne salva la perennità [p. 18].

L'uomo

Chi è l'uomo Calvino? Gangale ne traccia il ritratto nell'ultimo capitolo: *Il tramonto della carne*.

> Se ne parla come di un tiranno dello spirito. Ma nessuno è accorto che è il primo oppresso era lui. Era vile e timido [...] non aveva nulla di ecclesiastico [...] Sopra quest'anima finemente umana si giustappone, cosa estranea, un teologale fanatismo [...] Lo spavento di Dio: ecco il pungolo di Calvino. Dio non gli sorride, non lo incuora ma stende la sua mano tremenda per inchiodarlo. Egli deve [p. 21].

«Il piccolo gallo dall'anima femminea diventa il terribile teocrata. Il miracolo della Grazia è compiuto» [p. 22].

«Così, lentamente il suo cuore viene sepolto nel desolato ghiaccio del suo sistema e pochi sono i crepacci da cui si può ascoltare l'anima affannosa del sepolcro [...] Il suo io scompare. Egli diventa la sua opera» [p. 23].

«Così la riforma, figlia dell'umanesimo rovescia l'umanesimo; la erasmiana «Philopophia Christi» si rovescia in teologia della gloria di Dio, e il riso di Rabelais si converte nel tirannico autotormento di Calvino» [p. 24].

Un ritratto a grandi pennellate, ricco di immagini e nel complesso molto tradizionale, in cui si assommano: la teocrazia ginevrina, il gelido sistema della *gloria Dei*, il tragico dissolversi di un uomo in una missione assoluta, è questo il

Calvino che tutti si aspettano di incontrare, in cui l'unica novità è il fatto che è la prima vittima della sua opera, lo schiavo della sua dottrina.

Il sistema

Anche riguardo alla seconda parte del saggio (il cui titolo, già eloquente di per sé: «il sistema», definisce l'ottica con cui Gangale esamina il tema), si possono fare considerazioni analoghe. Rinunciando a fornire una esposizione dettagliata della teologia calviniana sulla base dell'*Institutio*, come spesso accade, illustra, con intuizioni spesso originali, i grandi temi della teologia calviniana, ma l'impianto del discorso è quello ormai classico nella storiografia che fa della predestinazione il nucleo centrale attorno a cui si organizza tutto il pensiero.

«Se la vita di Calvino fu [...] esemplare vivo della predestinazione, il suo pensiero ne è la dottrina» [p. 25]. «Per Calvino Dio è l'Assoluto, ragione e volontà, incomprensibile, inaccessibile, legislatrice, sovrana, onnipotente che domina fin dal principio il mondo del finito sua proiezione e lo pervade in Cristo della sua grazia» [p. 25]. «A noi non importa» però «conoscere quale sia, ora, la nostra predestinazione, ma agire fino in fondo alla nostra vocazione, per trovarla» [p. 27], essa non è infatti elevazione dell'anima del singolo ma inserimento in una storia e «la storia è, per il calvinista, lo sviluppo di un piano prestabilito» [p. 28].

Gangale non sviluppa però il problema teologico della elezione, a definire il quale ricorre anche a termini poco appropriati come «determinismo», ma si preoccupa di delineare le conseguenze della dottrina nel tessuto storico. La prima, evidente, si ha in campo ecclesiale: è la fine del cattolicesimo:

> Se Dio legifera secondo un pano predeterminato [...] se l'unica cosa da fare è assumere come mia propria la volontà del Dio che mi sospinge e mi tormenta, il cattolicesimo, la grande cooperativa teologica di collaborazione tra uomo e Dio [...] non trova più la sua funzione [p. 29].

Altrettanto evidente e radicale è però l'impatto della dottrina sul piano culturale, sulla visione della vita e della realtà dell'uomo europeo. A questo riflette Gangale nel paragrafo intitolato: *le Arti liberali e la Grazia*; il pensiero calviniano riguardo all'attività umana, alla prassi, con particolare attenzione all'arte, è posto sotto il segno del conflitto grazia-natura. Proprio in questo si riscontra l'insanabile contrasto fra l'impostazione predestinataria della vita e l'umanesimo rinascimentale e la sua venerazione per la natura, «Infinito e Dio

essa stessa» che spinge dell'uomo, «immerso in essa, a determinare nell'Arte questa panica Infinità», producendo «l'idolatria "grande nemica" del calvinismo» [p. 32].

In Calvino e nel calvinismo la natura non ha invece nulla di sacro, dominio affidato da Dio all'uomo perché lo organizzi, strutturi, governi; impasto di peccato e di grazia, frutto della volontà divina e governato dalla sua provvidenza «il mondo reale, fenomenico, finito è stato diviso dal mondo ideale» [p. 33], non essendo più accesso all'infinito è ricondotta alla sua espressione originaria: semplice realtà da descrivere e leggere nel segno della grazia. L'unico artista che corrisponde a questa visione calvinista è Rembrandt.

Calvino non ha però solo distrutto il mito della sacralità dell'Arte nelle forme plastiche ha escluso la fantasia dalla letteratura, ha distrutto il culto della forma, può considerarsi con Pascal il padre del realismo europeo.

Se le arti liberali, espressioni dell'uomo peccaminoso orgoglioso e sicuro di sé, costituiscono lo specchio negativo della volontà di Dio, il lavoro, la *praxis* sono quello positivo.

> La molla dell'attivismo calvinista è l'inquietudine del Credente che sente di dovere nel mondo del finito, vivere per glorificare Dio: il Calvinista ha bisogno infatti di realizzare in gloria di Dio nella propria vocazione qualunque essa sia. Ché tutto coopera alla gloria di Dio [p. 37];

e Gangale non esita a spingersi sino ad affermare nel suo linguaggio paradossale:

> L'oprare, il lavorare è, dopo il battesimo e la santa cena, una specie di terzo sacramento calvinista e, come il battesimo e la Santa Cena, ha pure valore di segno, cioè di trascrizione, di "ratio cognoscendi" della glorificazione di Dio per le mani dei suoi servi [p. 38].

Questo operare instancabile produrrà naturalmente la «civiltà della produzione», il prestito ad interesse, la consuetudine all'introspezione, tutti quei tratti caratteristici che sono ormai, dopo Max Weber, connessi propriamente e impropriamente al Calvinismo.

In Calvino l'etica è fortemente radicata nel comandamento, Gangale, molto acutamente, non si lascia però determinare da questo dato di fatto e sfatando l'immagine comune del riformatore, legalista, schiavo della norma, sottolinea il fatto che è la fede il concetto fondamentale, la chiave della teologia calviniana:

> Calvino difende questa fede dura, splendente come diamante, la pone, quasi, prima della carità. La fede: ecco quel che è necessario tra Dio e l'uomo; necessario perché essa è coscienza della grazia e la Grazia è l'unica cosa necessaria alla salvezza [p. 45].

Nell'ultimo paragrafo, *I segni del Nuovo Patto* sono affrontati i temi dei sacramenti e dell'ecclesiologia. «Calvino inquadra il problema sacramentale della sua giuridica interpretazione del Vecchio e del Nuovo Testamento. La duplice prassi sacramentale è [...] metonimia, segno figurato» [p. 48]; siamo in presenza di una «simbologia in funzione delle fede nel Patto» [p. 49].

Il tema del patto fornisce la chiave per leggere l'ecclesiologia; se infatti la fede calvinista consiste nella predestinazione e la grazia,

> l'assoluta predestinazione postula una chiesa di eletti, opposta ad un "mondo" di reietti. Non è più possibile con la predestinazione concepire...la chiesa come associazione multitudinista operante [...] su una moltitudine che può essere o non essere eletta [p. 49].

«A una simile chiesa non è possibile appartenere se non credenti [...] e così Calvino è trascinato suo malgrado sulle posizioni dell'inviso anabattismo [...] La Repubblica di Ginevra si avvicina alla Città dei Santi di Münster» [p. 50]. Pericolosa vicinanza che egli combatte con la sua dottrina battesimale mosso dal timore «di vedere il cristianesimo perpetuamente interrotto da una generazione all'altra in un perpetuamene rifarsi» [p. 51]; seguendo Zwingli Calvino sarà infatti rigoroso difensore del pedobattismo inteso come il sacramento del nuovo Patto corrispondente alla circoncisione dell'antico.

Questa immagine di Calvino inesorabilmente trascinato verso l'ecclesiologia anabattista, vittima di una deriva radicale, insolita nel panorama degli studi calviniani, tutt'altro che superficiale e priva di fascino è esemplare del modo di procedere del Nostro, intuitivo più che argomentativo, che da saggista geniale procede per aforismi più che per accumulo documentario.

Calvino-Hegel, via Cartesio

Nell'ultimo paragrafo, dal titolo programmatico, Gangale traccia le linee dell'influenza di Calvino sulla cultura moderna:

> il concetto dell'assoluta trascendenza di Dio, che pone [...] la finità e la relatività dell'uomo [...] la dialettica degli eletti e dei dannati [...] la bibliocrazia calvinista che si autotrascende perennemente, affermando e negando

> ogni Chiesa e Stato della terra, la fermezza calvinista contro arminiani e sociniani nel sostenere che Dio si contraddice in Cristo divenendo uomo [...] la dualità della coscienza umana abnorme e pur anelante ad una norma assoluta di vero e di giusto, si riassumono e sfociano tutti in una principio di contraddizione dialettica nella cui base, poi, si fonderà il pensiero moderno [p. 55].

È la tesi del calvinismo matrice della modernità, ma perché via Cartesio visto come «la conseguenza di Calvino» [p. 56]? Per il suo utilizzo, sia pure in cotesto diverso, di alcuni assunti calviniani:

> l'itinerario della coscienza concepito come dubbio [...] la ricerca di un sapere immediato fondato sulla coscienza, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e del Perfetto ricavata dalla imperfezione dell'uomo, la esasperata opposizione fra vita psichica e vita fisica sono i principi cartesiani attraverso cui il pensiero calvinista entra nella filosofia moderna [p. 56].

E della filosofa moderna sarà espressione Kant «quello teoreta del mondo della tragica contraddizione espressa nelle antitesi della ragion pura» [p. 56] e contraddizione che verrà risolta in Hegel.

Così parrebbe chiudersi il saggio ma il discorso si riapre con un epilogo. Il nesso Calvino-Hegel, tracciato da Gangale, è lineare sì ma puramente concettuale, nel mondo delle astrazioni, ed egli sa invece (proprio da Hegel) che le filosofie sono storia.

Il sistema della predestinazione non è vissuto unicamente nella mente negli scritti del riformatore ginevrino, è diventato il calvinismo e la sua storia ha fatto la cultura moderna assai prima dell'Idea hegeliana.

> Solo il calvinismo che aveva avuto il coraggio di espellere il socinianesimo transfuga a Ginevra, che aveva punito Serveto, ebbe il coraggio di respingere totalitariamente, duramente l'arminianesimo a Dordrecht [p. 60].

Proprio a quel sinodo

> l'Europa protestante occidentale deve di non essere stata, a meno di cento anni di distanza dalla sua resurrezione, riprecipitata nell'umanesimo, cioè scepsi per i colti, paganesimo per gl'ignoranti, deve la conservazione di un fermento l'affermazione incessata di un principio cristiano e paolinico, sfidante i marosi di un rinnovato paganesimo culturale che non tarderà, minaccioso a risollevarsi [p. 62].

Ma lo scontro fra calvinismo e arminianesimo fra predestinazione e umanesimo, fu, come avviene per i fenomeni storici, assai più complesso. Vinta sul

piano formale la sua battaglia a Dordrecht l'ortodossia sarà infatti costretta a fronteggiare l'offensiva vittoriosa dell'anabattisto (inteso in senso generico) e dell'umanesimo che rivendicando una purezza antidogmatica, una astratta libertà di coscienza e riducendo Cristo a uomo creeranno il razionalismo, mentre il puritanesimo, il pietismo, il quackerismo e la libera cultura filosofica razionalista costringeranno l'ortodossia a fossilizzarsi su formule teologiche irrigidite.

Sconfitto dunque il calvinismo? No, perché:

> La filosofia laica s'imposta sul problema calvinista della contraddittorietà e dell'autocoscienza da Cartesio a Kant, da Kant a Hegel. C'è dunque un calvinismo, che traboccando fuori dei limiti del calvinismo storico, è sparso e circola nella storia europea come coscienza della contraddittorietà di ogni istituto religioso o sociale umano e affermazione immanente della trascendenza di Dio e della sua vittoria [p. 65].

Non sarebbe forse il caso di riprendere questo percorso (suggerisce implicitamente Gangale) per «ristabilire il valore cristiano e calvinista della contraddizione muovendo senza antipatie né simpatie da Calvino, attraverso Kant e Hegel»? Forse proprio in questo sta «il compito della filosofia presente» [p. 57].

Il "Calvino" del '34

L'edizione del '34 mantiene sostanzialmente immutato questo impianto, ma con alcuni ritocchi formali e qualche accentuazione non privi di interesse. Si noterà anzitutto un approfondimento della tematica concernente lo Stato e la Chiesa, di cui è superfluo sottolineare l'attualità in quegli anni:

> La chiesa non è l'istituto della pura predicazione come per Lutero, nè lo scisma dei santi come per gli anabattisti, ma una comunità autodisciplinantesi secondo la norma della Bibbia. Lo Stato è, d'altra parte, giusto, quando, messo a confronto della parola di Dio, ne risulti obbediente esecutore. Lo Stato non è il luterano istituto correttivo del peccato, né l'anabattista "principe di questo mondo" ma il collaboratore "paritetico" della Chiesa a restaurare l'ordine di Dio nel mondo [...] il dissidio tra Chiesa e Stato appare, relativamente, risolto in quanto la chiesa è senza preti e lo Stato senza mondanità [ed. 1934, p. 25].

Oggetto di profonda rielaborazione è però la terza parte del saggio che da breve conclusione diventa ora parte sostanziale del discorso. Sotto il titolo *epilogo arminiano* Gangale riprende il problema dell'ortodossia calvinista del

XVII secolo A Dordrecht la predestinazione calviniana non è stata solo riaffermata ma costruita in modo definitivo nel suo impianto teoretico, i canoni del sinodo costituiscono ormai per il calvinismo una frontiera, una sorta di linea del Piave, che separa la verità evangelica dai miraggi dell'umanesimo, dalle seduzioni del cattolicesimo rinascente, e dall'incipiente religione naturale.

La storia del calvinismo europeo è, però, la storia del dopo Dordrecht ed a questo, alle sue contraddizioni storiche, alla sua impossibilità di mantenersi integrale ed ai suoi compromessi, cioè alla sua storia, Gangale dedica ora la sua attenzione.

La costruzione ortodossa uscita da Dordrecht, apparentemente stabile nella sua rigidità formale, essendo ridotta a «farisaismo scritturale [...] si adatterà di fatto al progresso, anzi alla discesa dei tempi, verso l'arminianesimo pratico e il revival dell'intuizione e della morale» [p. 102]. Smarrita la norma positiva del testo in questo calvinismo irrigidito, il contenuto degli enunciati di fede potrà valutarsi solo in base alla loro razionalità approdando così inevitabilmente nell'arminianesimo e di conseguenza «l'abisso calvinistico tra Dio e l'uomo si traduce nel concetto dell'abisso tra idea ed essere» [p. 107] e si raggiunge Cartesio. E quando

> liberata la fede dall'impianto teologico della colpa di Adamo e la divinità di Cristo la ragione rigetta il paradosso e l'assurdo, la predestinazione diventa [...] il determinismo di Leibnitz, l'ordo, la legge giuridica di Calvino diventa la legge matematica del calvinista Kepler e del pietista Kant [p. 109].

Il primo frutto di questa compromissione sarà il calvinismo etico anglosassone, sottoprodotto del puritanesimo che «preferirà alla teologia la praxis missionaria e [...] si darà alla riconquista pratica delle anime» diventando «così la religione borghese capitalistica che oggi ha i suoi bastioni nell'Inghilterra e nell'America» [p. 103]. Da questo mondo usciranno il metodismo e il Revival con cui tutto l'evangelismo italiano deve fare i conti.

Ma il calvinismo non approda solo, attraverso le contaminazioni del puritanesimo, alla religione borghese capitalistica, non si compromette solo nell'area anglosassone, stemperando la sua tensione con l'umanesimo e l'anabattismo e dissolvendo in razionalità quella che era stata la tensione della sua origine, si innesta oltre Reno sulla religiosità tedesca («il Pietismo è un calvinismo senza predestinazione» [p. 110]) e produce l'idealismo tedesco, che struttura nella forma dello spirito matematico alle realtà informi della mistica luterana di Boehme, Weigel, Arndt .

E non c'è dubbio che questo sia il punto che ora interessa in modo del tutto particolare Gangale; più che il percorso (la via Cartesio-Kant è presupposta ma non più sviluppata) ciò che lo affascina è l'approdo, e ciò che gli preme individuare sono i nessi fra Riforma e idealismo, fra Calvino e Hegel.

Primo elemento di contatto è una sorprendente affinità storica: come in Calvino trovano la loro sintesi le due grandi correnti teologiche, le due anime della Riforma: la teologia di Lutero e l'umanesimo di Zwingli, così l'idealismo realizza in Hegel la sintesi della filosofia anglo francese e della mistica tedesca. Sviluppando le forme di vita e pietà calviniste su terra luterana l'idealismo tedesco si esprime nello stato etico di Fichte e Hegel. «Il concetto dello Stato dello spirito [...] applicato alla nazione tedesca ha dunque le sue radici anche nella comunità laico-ascetica, stato e chiesa insieme di Calvino» [p. 111].

Correlazione formale dunque nella elaborazione del «sistema», ma anche rapporto storico di influssi e di derivazioni? Si può cioè riscontrare una linea di nessi organici che permetta di connettere i due personaggi e i loro pensiero? Sviluppando le tesi del saggio del '27 Gangale risponde in modo affermativo.

> La filosofia idealistica tedesca culminante in Hegel è la gnosi del Cristianesimo della Riforma. Il Dio predestinatario di Calvino è l'analogo dell'«Idea» di Hegel che nel suo seno racchiude già tutto il suo sviluppo nella storia, sia come piano provvidenziale (Calvino) sia come fenomenologia dello spirito (Hegel). La calvinistica dialettica degli eletti e dei dannati è la hegeliana dialettica degli opposti...La Gloria Dei calvinista che non ha scopo che se stessa è la autoglorificazione dell'Idea hegeliana che ha abolito ogni morale eteronoma [...] il «Das» di Calvino è il «Was» di Hegel [p. 105].

Questo percorso, che Gangale traccia con il suo stile consueto fatto di accostamenti paradossali, enunciati sintetici fino all'enigmatico, affascina lui stesso ancor prima che il lettore, ma è lecito chiedersi se a muoverlo sia solo la volontà di tracciare un percorso storico, di rievocare in sintesi il cammino della cultura europea.

Come si deve infatti leggere il sintetico assunto con cui si chiude il saggio: «Calvino ed Hegel, fede e gnosi, assoluto di Dio e idea assoluta; nel segno di questa non risolta crisi, da allora, il protestantesimo vive» [p. 112]? Trattasi solo di una ipotesi culturale o non piuttosto di un enunciato che ha la valenza di un programma, un progetto?

L'ipotesi culturale

Di quale natura sia il saggio gangaliano già si è detto: non lavoro di ricerca storica che si aggiunge alla ormai infinita bibliografia calviniana ma libera interpretazione di natura militante; il riformatore di Ginevra, figura storica all'origine della confessione riformata, non interessa in quanto tale ma come riferimento ideale, provocazione, chiave di lettura del presente. Un testo di battaglia dunque, di passione culturale, interamente volto a chiarire i problemi dell'oggi che Gangale definisce con felice sintesi in questi termini:

> Questo libro vuol essere una traduzione metafisica di Calvino, un tentativo di interpretare, per un pubblico che ha bisogno di credere in termini di cultura, la fede paradossale di Calvino e il suo significato e contributo alla storia dello spirito e dei atti. Questo non vuol essere dunque un libro facile né un libro proselitistico ma una vissuta concisa esposizione di pensieri e di storia fatta da uno che ha amato Calvino[8].

Alla luce di questa dichiarazione, e nei termini da lui stesso usati, riteniamo debbasi leggere il suo pensiero: traduzione metafisica di Calvino, credere in termini di cultura, storia dello Spirito e dei fatti.

Parlare di un Calvino metafisico è contraddizione di termini; le matrici culturali da cui trae ispirazione il suo pensiero sono umanistico-giuridiche e, seppure risulti tra gli uomini della Riforma il teologo dal pensiero più organico e strutturato, non lo si può considerare di tipo metafisico. Che cosa intende dire Gangale introducendo il concetto di metafisica? Che la sua lettura del Riformatore non è storicistica; non sono i fatti, gli avvenimenti e nemmeno gli insegnamenti di Calvino a sollecitare la sua attenzione, ma il suo «sistema». Ciò che lo affascina è la coerenza, il rigore dalla struttura di pensiero del Riformatore e non a caso ha infatti scelto la predestinazione quale chiave interpretativa della sua teologia.

Abbiamo notato il carattere molto tradizionale del ritratto di Calvino nel primo saggio di Gangale, lo stesso si deve dire di questa lettura del suo pensiero. Oggi decisamente superata, era in quegli anni ancora molto diffusa l'interpretazione che, identificando Calvino e il calvinismo, sulla base di una lettura superficiale di Weber, faceva di quella dottrina la chiave di volta del suo sistema. Da questo punto di vista Gangale si attiene alle fonti critiche cui attinge e non si distingue dalla lettura tradizionale che viene fatta dal calvinismo.

---

[8] GANGALE, *Calvino* (1927), cit., p. 3.

A determinare questa lettura non è però unicamente la sua dipendenza dalla letteratura coeva ma una sua personale visione del problema della fede; bisogna giungere a Hegel, alla storia dello Spirito, il Calvino-pensiero non è solo il prodotto di una contingenza storica, è una struttura del pensare dell'uomo nel rapporto all'Assoluto e questo si esprime sinteticamente nella formula «credere in termini di cultura».

Nell'intenzione di Gangale il nesso dialettico fra le due realtà è più complesso di quello che abitualmente si stabilisce fra fede e cultura, in cui la cultura è l'indispensabile mezzo di cui ci si deve avvalere per esprimere il dato di fede.

Assai più che il dire, il comunicare, il credere, qui si tratta del pensare la fede in termini culturali, o meglio del fatto che l'elaborazione di un linguaggio culturale costituisce il percorso della fede, che cioè il credere sia l'espressione più alta e adeguata del pensiero.

Si comprende che Calvino possa apparire l'esempio compiuto di una ricerca intellettuale di questo genere, che ha come riscontro la negazione di tutte quelle forme di religiosità sentimentali, emotive, individualiste, incentrate sul soggetto, che Gangale identifica con il revival, il metodismo, l'intuizione.

Non si tratta però, come si è detto, di un pensare in astratto, il fascino di quel Calvino, è la dialettica pensiero-storia. Non è un caso che la Ginevra calvinista sia la madre di «condottieri», come ama chiamarli Gangale, uomini che nel nome dell'elezione hanno fatto la storia.

Chi meglio di Hegel ha saputo cogliere questo nesso essenziale fra l'idea e la realtà, fra lo Spirito e la storia? E ben si comprende che il saggio trovi la sua conclusione nella sintesi di questi assunti.

Programma

Gangale però non intendeva solo offrire una lettura personale di Calvino; il suo saggio inaugurava il progetto Doxa, avviato per realizzare un programma culturale. A chi pensava scrivendo e pubblicando quelle pagine?

Al pubblico italiano, e non si può non rilevare il carattere paradossale, quasi provocatorio, di quel testo negli anni Trenta. Non è mistero che fra tutte le figure della cultura europea Calvino sia la più controversa e anche la più misconosciuta, da sempre associata al ricordo del rogo di Serveto e all'immagine di una Ginevra tiranneggiata e costretta ad una vita di ascesi mortifera; immagine particolarmente presente nella cultura italiana caratterizzata dalle sue due componenti culturali, egualmente prevenute nei confronti del Riformatore: quella

cattolica e quella laica, la prima che vede in lui il nemico della fede cattolica, e la seconda, l'ideologo della classe borghese, ispirata l'una alla tradizione polemica controriformista, l'altra alla protesta dagli umanisti cinquecenteschi contro il tiranno nel nome della libertà di coscienza.

Quando Gangale redige il suo saggio non vi è in Italia alcun interesse per Calvino né pubblicazione degna di rilievo. A differenza di Lutero, che fu oggetto di studi[9], Calvino resta sconosciuto se si eccettuano i saggi di Boine[10] e *la religione individuale* di Piero Jahier[11].

Solo nel 1934 Freschi, il primo autore italiano a rompere il silenzio, presenterà l'uomo di Ginevra come un personaggio storicamente rilevante e degno di attenzione. L'anno precedente era apparsa la biografia di Caren Hunt, che verrà tradotta nel '39 da Laterza, ma si dovrà attendere il 1947 per leggere pagine non prevenute e documentate nell'opera di Omodeo.

A spingere Gangale nel redigere il suo *Calvino* non fu però l'intenzione di presentare al lettore italiano la figura del riformatore in termini corretti, le motivazioni vanno cercate nella sua attività pubblicistica.

La collana Doxa avviata a Roma, e trasferita poi dal 1931 a Milano, ha un programma culturale molto preciso, come si è visto: si tratta di dimostrare che il protestantesimo calvinista non è stato un'escrescenza spuria della cristianità, una devianza ecclesiologica, ma la linea portante della cultura europea, e questo proprio negli anni della mitologia dello «strapaese» malapartiano. Con i suoi 32 volumi, Doxa ha realizzato in parte questo programma, presentando un significativo panorama della produzione culturale europea del momento. Ha però anche contribuito in modo significativo ad ampliare l'orizzonte culturale di Gangale stesso. Uscendo dall'ambito culturale in cui si è mossa «Conscientia», sostanzialmente quello dell'idealismo italiano Croce-Gentile con aperture a Thilgher, Rensi o i modernisti, ora egli si volge alla Germania, con Troeltsch, Tillich, e naturalmente Barh, scopre Kierkegaard e Lutero (o è Miegge che lo fa scoprire?) e il protestantesimo storico.

Questo significa riaprire il problema della mancata Riforma in Italia, il dibattito di *Rivoluzione Protestante* sulla base di un ipotesi nuova: una forte presa

---

[9] A.M. Rossi, *Lutero e Roma. La fatale scintilla (1517-1519)*, Roma, 1923; V. Macchioro, *Lutero*, Roma, 1925; E. Buonaiuti, *Lutero e la Riforma*, Bologna, 1926.

[10] L'interesse di Boine per Calvino fu evidenziato da Timpanaro in *Anime religiose* su «Conscientia» del 6 febbraio 1924, ora in *Una resistenza spirituale*, cit., p. 227; cfr anche G. Spini, *Italia liberale protestanti*, Torino Claudiana, 2002, pp. 304-306. Che si debba cercare qui l'origine della lettura gangaliana di Calvino?

[11] P. Jahier, *La religione individuale*, Lanciano, Carabba, 1910; cfr. ora Id., *Ragazzo – Il paese morale*, a cura di A. Di Grado, Torino, Claudiana, 2002.

di coscienza non solo delle radici protestanti della cultura idealista ma di una loro inscindibile unità. Non la lettura crociana della Riforma, occasione culturale mancata nel Cinquecento e perciò irrepetibile e superata dall'idealismo, ma momento insuperabile del pensiero: non si può pensare idealisticamente senza credere da calvinisti.

Si tratta dunque di riscoprire «non il solito Calvino teologo, il Calvino babau, o il Calvino patrono esclusivo dei riformati, ma un Calvino umano e tragico, pensante e credente, il Calvino universale»[12]. Se però la cultura italiana riscoprire la dimensione tragica, cioè dialettica del pensare, di cui l'uomo di Ginevra fu maestro, chi dovrà riscoprire in lui «il più grande dei servi di Dio», la forma più compiuta dell'obbedienza della fede? I suoi figli spirituali, coloro che si richiamano a lui come al maestro: gli evangelici italiani.

Progetto

Redigendo «Conscientia» e curando Doxa Gangale non perseguiva solo un programma culturale ma formulava un progetto sia pure in termini molto generali: quello di una storia che, utilizzando la sintesi Calvino-Hegel, si realizzasse in una riforma religiosa incardinata nella grande esperienza europea. Questo implicava però non solo l'uscita dalla provincia dell'umanesimo di stampo cattolico, ma la creazione di un nuovo protestantesimo.

Gli anni Trenta, quelli che separano le due edizioni del *Calvino,* registrano avvenimenti significativi sia nella società italiana sia nel mondo evangelico. Avendo raggiunto livelli di consenso ormai significativi, e legittimatosi a livello internazionale con il Concordato del '29, il Fascismo si avvia a realizzare la sua politica imperiale; non si tratta più solo di censurare alcuni articoli di «Conscientia», ma di sviluppare il Regime in forme autoritarie e repressive. Il clima del paese è ormai quello di un clerico-fascismo angusto e nazionalista in cui gli evangelici hanno sempre meno spazio.

In presenza di questa offensiva le chiese evangeliche, indecise sul da farsi, hanno grande difficoltà a comprendere e accettare che l'Italia liberale, in cui hanno vissuto sin qui, sia definitivamente finita e di conseguenza debba ripensarsi in termini nuovi la loro testimonianza.

Unico elemento di novità, neppur percepito come tale, è l'avvio, nella primavera del '31, della nuova serie della rivista «Gioventù Cristiana», sotto la

[12] GANGALE, *Calvino* (1927), cit., p. 66.

direzione di Giovanni Miegge, destinata a segnare profondamente il mondo valdese in particolare.

A questo processo di involuzione della vita politica e culturale del paese e di timorosa chiusura dell'evangelismo in posizione di a-fascismo, più che di antifascismo, fa da controcanto la produzione di Doxa, che all'Italia fascista contrappone i suoi personaggi: Cromwell e Gustavo Adolfo, Kierkegaard e Lutero, Barth e Rembrandt, uomini della fede vissuta come paradosso o come evento culturale, che corrispondono cioè esattamente, e con grande coerenza al programma tracciato da Gangale.

Questa rassegna di credenti e di idee non è però una galleria di figure, è la materia esemplificativa di un discorso la cui orditura è costituita dagli scritti di Gangale stesso, quelli teorici: *Il Dio straniero, Le tesi del nuovo protestantesimo*, e *Revival*, il saggio che resta tuttora il classico della storiografia evangelica. *Revival* non è solo il primo tentativo di dare una lettura organica, coerente, del cammino delle chiese evangeliche nel nostro paese, è anche, come il nostro *Calvino*, una saggio programmatico, anzi vi si può trovare l'altra faccia dello stesso programma: partendo da un'analisi storica condotta con grande intelligenza giunge ad una lettura del presente e ad una ipotesi alternativa di comunità evangelica.

Il messaggio è esplicito: la teologia del Revival, dell'arminianesimo umanistico e sentimentale non offre più, se mai ha offerto, gli strumenti per una predicazione efficace del messaggio evangelico; l'unica chance per il mondo evangelico è il ritorno a quelle che all'origine erano state le intuizioni fondamentali del movimento riformato: la sola grazia, la Parola nella sua radicalità, la trascendenza come riferimento assoluto, il Dio totalmente Altro del primo Barth. Un protestantesimo nuovo ma antico, moderno ma originario in termini di modernità filosofica, molto più meditato, profondo, e proiettato al futuro però di quel neo calvinismo che si andava delineando in quegli anni in Europa, ed a cui sembrava appartenere anche Barth.

Negli ultimi paragrafi del saggio, intitolati *Antirevival, il paradosso del protestantesimo italiano*, Gangale ripercorre gli anni di «Conscientia» e rileggendo quello che era stato allora il suo progetto, proseguito poi in Doxa, scrive

> Calvino fu il nostro simbolo. Ed in esso era affermata la necessità di rovesciare la posizione revivalistica del protestantesimo dell'Ottocento, la religione dell'intuito, dell'esperienza edificante e del sentimento nella dialettica di una esperienza drammatica e nella forma precisa e intransigente del protestantesimo eroico dei Riformatori.

> Il paradosso per suscitare il senso degli eletti in una minoranza, i fermenti di una nuova vita e cultura che fosse «italiana» senza proporselo e protestante senza falserighe.
> La predestinazione calvinista degli eletti fu per noi l'usbergo della nostra situazione di minoranza religiosa in condizioni di inferiorità culturale in una terra in cui da secoli trionfa lo spirito relativista e umanistico[13].

Simbolo l'uomo, usbergo il sistema, che avrebbero dovuto fornire al mondo evangelico il riferimento per la sua rinascita nella forma di una fede antiumanistica, libera dalle seduzioni dell'anabattismo utopico e del sentimentalismo metodista, una fede autenticamente protestante.

Fino a che punto quel giovane umanista francese, che aveva costruìto un mondo di pensiero con la ferrea determinazione delle sue scelte rappresentava per Gangale anche un sogno oltre che un simbolo? Difficile dire, anche se non ci si sottrae facilmente all'impressione che in alcuni momenti lo abbia giudicato così. Non penso che proiettando se stesso e le sue attese sull'uomo di Ginevra egli abbia sognato di riviverne la missione, era troppo acuto per lasciarsi sedurre da fantasie di questo tipo, pure una relazione deve esistere nel profondo perché è troppo evidente la scelta come riferimento programmatico della sua impresa editoriale.

Ma Doxa si chiuse proprio con la riedizione del *Calvino*, e quello che nel '27 si poteva leggere come un manifesto, un programma, forse un'utopia, assume ora, nel '34, i caratteri di un testamento. Non è forse improprio aggiungere anche questa a tutte le altre letture, perché anche questo, come tutti i saggi interpretativi nati dalla passione, rivela l'animo dell'autore non meno e forse più che illustrare il tema trattato. Un commiato, che chiude una stagione feconda, che è forse anche una sfida lanciata all'evangelismo italiano prima di lasciare il paese.

Sfida che non poteva però essere raccolta per motivi connessi con la situazione interna ed esterna degli evangelici, con la loro tradizione, le eredità ricevute dal mondo del Revival, l'ostilità dell'ambiente. Quando il gruppo di «Gioventù Cristiana» si interrogò sulla vicenda di Gangale e Rollier lo intervistò in merito alla sua partenza il maestro fu sintetico: «me ne vado. Il mio compito è chiuso, il ciclo delle mie idee è compiuto. Io non ho più niente da dire né a Lei né agli altri giovani protestanti». Alla domanda «che cosa dobbiamo fare noi?», la risposta è altrettanto lapidaria: «Questo dovere sapervelo dire voi stessi. Forse, continuare a predicare la tragedia del protestantesimo "in partibus infide-

[13] G. GANGALE, *Revival*, Roma, Doxa, 1929, p.82.

lium" o, tra dieci anni, [...] tacere o sparire. I profeti non devono diventare parroci»[14].

Alla luce di questa risposta il *topos* storiografico che vede in Gangale e nella sua opera la premessa di quel rinnovamento, proseguito poi da «Gioventù Cristiana» e da Giovanni Miegge, è forse da rivedere. Se vi fu fra quei due momenti dell'evangelismo una relazione, non è del tipo di quella che legò Farel a Calvino nella Ginevra del 1536, il coinvolgimento in una battaglia nel nome dell'elezione, ma al massimo come l'esigenza di rinnovamento, l'inquietudine spirituale di Staupitz trasmessa al giovane Lutero; l'hegeliano-calvinista Gangale restava sulle frontiere del liberal-protestantesimo, sia pure sognando lo storicizzarsi del paradosso.

GIORGIO TOURN

[14] «Gioventù Cristiana, III, luglio-agosto 1934, p. 126.

Giuseppe Gangale e la mancata Riforma in Italia

«Conscientia», Gangale e l'Italia cattolica

Gran parte delle segnalazioni pubblicate da «Conscientia» in quarta pagina, senza commento e firmate con una semplice sigla, avevano per oggetto l'Italia cattolica; si trattava di cronache riprese da quotidiani a diffusione nazionale, sia laici sia cattolici, riguardanti feste, processioni e manifestazioni religiose sfociate secondo i redattori nella superstizione e nel ridicolo, spesso organizzate con precise finalità politiche, come dimostrava, per citare solo un esempio tra i tanti, la notizia di millecinquecento pellegrini italiani sventolanti il tricolore a Lourdes[1]. Nel loro insieme, le descrizioni fornivano un affresco dell'Italia cattolica più vivo di un'indagine sociologica. In uno dei soliloqui firmati con lo pseudonimo Gwynplaine – il protagonista dell'*Uomo che ride* di V. Hugo – Gangale dichiarò: «questo è il cattolicesimo»[2].

In fondo, non molto appariva cambiato dal tempo di Pio IX, quando Ernest Renan, durante un soggiorno romano, aveva assistito al passaggio del papa in mezzo a una folla di popolani esaltati che si gettavano sotto i cavalli gridando «comandateci santo padre, comandateci!». La testimonianza di Renan in proposito, contenuta in alcune lettere, era stata rievocata sulle pagine di «Conscientia» da Felice Momigliano: quest'ultimo aveva anche suscitato una violenta protesta clericale commemorando pubblicamente, a Roma, lo storico francese, autore di un saggio, la *Réforme intellectuelle e morale* (1871), nel quale sosteneva la necessità di introdurre la Riforma protestante in Italia[3]. Gangale inter-

---

[1] X. [G. Gangale], *Segnalazioni [Saluti da Lourdes]*, «Conscientia», IV, 38, 19 settembre 1925, p. 4.

[2] GWYNPLAINE [G. Gangale], *Soliloquj [Lourdes]*, «Conscientia», II, 32, 11 agosto 1923, dove si soffermava su Lourdes e sugli strani miracoli – non ufficialmente riconosciuti – di padre Pio da Pietrelcina.

[3] F. MOMIGLIANO, *Ernesto Renan e l'Italia*, «Conscientia», II, 12, 24 marzo 1923; su Renan cfr. anche gli articoli di Enrico Meynier, in particolare *Rileggendo Ernesto Renan*, «Conscientia», I, 33, 2 settembre 1922, nel quale lo scrittore francese veniva difeso dall'accusa, mossa dai teologi cattolici, di essere un demolitore del cristianesimo. Sulla recezione di Renan in Italia cfr. R. PARIS, *Piero Gobetti e l'absence de Réforme protestante en Italie*, in *Gobetti tra Riforma e rivoluzione,* a cura di A. Cabella, O. Mazzoleni, Milano, Angeli, 1999, p. 29, e le osservazioni di M. GERVASONI (*L'intellettuale come eroe. Piero Gobetti e le culture del Novecento*, Firenze, La

venne per stigmatizzare l'ingerenza del Vaticano, al quale – osservava – anche da morto Renan riusciva a dar fastidio: ma la sua impostazione si discostava da quella razionalistica dell'autore francese, che in Cristo scorgeva un semplice uomo e non Dio[4]. La Riforma che Gangale aveva in mente non era quella di Renan, a suo avviso espressione dell'anima francese oscillante «tra il pessimismo della Controriforma monarchica e l'ottimismo della pseudoriforma dell'89». In Renan al concetto enciclopedistico della religione come «fatto naturale», al «pessimismo ironico antidemocratico» di matrice controriformistica si aggiungeva «l'opera inconsciamente deleteria del Protestantismo liberale che a furia di tolleranza e di ricerca scientifica, a furia di ricercare il vero Gesù nel dominio dei fatti, se lo vide evaporare tra le dita». Secondo Gangale, «l'ideale religioso misto di deismo, di illuminismo, di socinianismo, di tolleranza verso tutti», caratterizzante il «perfetto renanismo», «finì, rivelando le sue vere caratteristiche di pseudoriforma ad uso dei sanculotti, nel nulla, lasciando molto amaro nel cuore»[5].

In un articolo uscito su «Rivoluzione Liberale» alla fine del 1923 e ripreso da «Conscientia», il popolare Armando Cavalli aveva classificato come paganesimo la superstizione e l'atteggiamento utilitaristico evidenti nella partecipazione popolare a molti riti, sottolineando di conseguenza l'assenza in Italia della «serietà puritano-calvinista»[6]. Ne scaturì uno scambio polemico, incentrato sull'interpretazione della questione della mancata Riforma in Italia[7]. Gobetti intervenne osservando che «all'assenza di una Riforma in Italia non si può riparare con un tardivo fenomeno di imitazione», ma riconoscendo che «Conscientia» era portatrice di «una esigenza di protestantesimo come noviziato di libertà, di serietà morale, di educazione moderna», e che quindi, in quanto riprendeva «le tradizioni laiche nazionali», in quanto illuminava «tutti gli sforzi eroici durati per far entrare in Italia le idee di tolleranza, di libero esame, di moralità

Nuova Italia, 2000, p. 273), che evidenzia come l'analisi della Riforma protestante di Mario Missiroli risenta più di Renan che di Weber, a differenza di quella di Giovanni Ansaldo.

[4] Cfr. PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Francia Italia e Vaticano*, «Conscientia», II, 13, 31 marzo 1923, che prende lo spunto dall'episodio del voto favorevole espresso dal Senato francese alla traslazione delle ceneri di Renan al Panthéon; una critica al razionalismo renaniano in G. GANGALE, *Cristo*, «Conscientia», IV, 11, 14 marzo 1925.

[5] G. GANGALE, *Un discorso di Anatole France e un commento alla sua morte*, «Conscientia», III, 42, 18 ottobre 1924.

[6] A. CAVALLI, *Sagre e palii*, «Rivoluzione liberale», II, 34, 6 novembre 1923. L'articolo di Cavalli fu parzialmente riprodotto in «Conscientia», II, 46, 17 novembre 1923.

[7] La replica di Cavalli, intitolata *La Riforma in Italia*, apparve su «Rivoluzione liberale», II, 38, 4 dicembre 1923, con una postilla di Gobetti.

produttrice, di libertà politica», aveva «la sua funzione evidente e proficua»[8]. Nella sua replica Gangale si disse, «almeno in parte, d'accordo» su quanto la redazione di «Rivoluzione liberale» aveva scritto nella postilla all'articolo del collaboratore popolare. Sulle divergenze tra Gangale e Gobetti torneremo[9]. Val la pena ora rilevare che Gangale riteneva frutto di una seria incomprensione del paganesimo l'uso che Cavalli aveva fatto del termine. Gangale infatti giudicava il paganesimo in sé «qualcosa di più di un fatto di demopsicologia», mentre il cosiddetto «paganesimo cattolico» gli pareva non espressione popolare, ma piuttosto fenomeno «connato con la chiesa cattolica»[10]. Come dimostrano anche alcune tra le poesie e i racconti scritti da Gangale dopo la conclusione dell'esperienza di «Conscientia», questi riteneva che il ruolo della religione pagana nella formazione della cultura di un popolo fosse tutt'altro che marginale[11]. Da questo punto di vista è interessante rilevare una oscillazione nell'uso dell'espressione «popolo sacerdotale» da parte di Gangale. Mentre nel saggio intitolato *Rivoluzione protestante* (1925), come già in un articolo pubblicato su «Conscientia» nel marzo 1924, Gangale attribuiva l'impossibilità di attuare una rivoluzione religiosa in Italia al carattere «sacerdotale» – nel senso di clericale – del popolo[12], nel 1926 definì «popolo sacerdotale» – perché profondamente religioso – gli Etruschi. Gli antichi abitanti dell'Etruria, come più tardi quelli della Magna Grecia, erano infatti dominati dal «senso tragico della lotta tra il male e il bene» e dal «terrore della morte». Furono però conquistati da Roma e i loro

[8] P. GOBETTI, *La Riforma in Italia. Nota*, «Rivoluzione liberale», II, 38, 4.XII.1923, ora in *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi, 1969, p. 547.

[9] Cfr. anche A. STRUMIA, *Vicende di una rivista dimenticata*, in *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a c. di D. DALMAS, A. STRUMIA, Torino, Claudiana, 2000, pp. 63-72.

[10] Cfr. l'ulteriore replica di GANGALE in *Consensi e dissensi*, «Conscientia», II, 51, 22 dicembre 1923. Un articolo di Cavalli intitolato *Idee sulla Riforma* uscito su «Rivoluzione liberale» del 6 settembre 1925 fu riprodotto quasi interamente da Gangale su «Conscientia», IV, 37, 12 settembre 1925, come rilevava con soddisfazione Cavalli in una lettera a Piero Gobetti datata Faenza 20 settembre 1925, ora nel volume *Con animo di liberale. Piero Gobetti e i popolari. Carteggi 1918-1926*, a cura di B. Gariglio, Milano, Angeli, 1996, p. 91. Nell'articolo Cavalli sosteneva che la chiesa aveva impedito «all'eresia di concretarsi in una definita espressione politica, forzandola di rifugiarsi nelle pieghe ombrose del costume e dell'arte». Nel 1926 Cavalli pubblicò su «Conscientia» tre articoli.

[11] Cfr. G. GANGALE, *Diasch minutas tigl Barbazappa*, [Dieci minuti con Barbazappa] trad. tedesca di M. Uffer in ID., *Giuseppe Gangale. Ein Leben im Dienste der Minderheiten*, Chur, Terra Grischuna Buchverlag, 1986, pp. 45-51, dove si legge che da ragazzo, visitando con il nonno le rovine del tempio di Apollo, Gangale fu assalito da una sensazione di morte, «come se la vita non avesse più alcun valore, perché era morto tutto ciò che di grande e bello era sulla terra» (p. 48, traduzione mia).

[12] G. GANGALE, *Determinazioni programmatiche*, «Conscientia», III, 11, 15 marzo 1924, ora in *Una resistenza spirituale*, cit. pp. 107-109; ID., *Rivoluzione protestante*, «Quaderni della Rivoluzione liberale», X, Torino, Piero Gobetti editore, 1925, p. 7.

dei vennero assorbiti dal «paganesimo utilitario della repubblica romana che sottometteva gli dei al raccolto dei campi e all'utile sociale invece di sottomettere lo stato e ogni cosa agli dei»[13].

Il cristianesimo, nato come religione dello Spirito, fu soffocato dal cattolicesimo, il quale, invece di improntare di sé il mondo, fu plasmato dal mondo romano, divenendo religione di Stato o teocrazia pagana[14]. L'accusa mossa al cattolicesimo dalla propaganda evangelica, di essere una religione pagana, faceva «sorridere gli idealisti filocattolici o i cattolici filoidealisti». Eppure il cattolicesimo, osservava Gangale, «è appunto l'insoppresso motivo naturalistico o astrattistico che ritorna a periodi, sia nella filosofia che nella religione»[15].

Il compito che di conseguenza si profilava dinanzi al neoprotestantesimo italiano era ben più impegnativo di quello delineato da Gobetti:

> ricercare oggi sotto la scorza dello scetticismo pagano e dell'universalismo giuridico della Roma antica l'anima religiosa dei popoli italici non sarebbe soltanto archeologia[16].

Da questo punto di vista poteva esser compresa la vita spirituale del Medioevo, che aveva espresso una quantità enorme di «saghe barbariche, miti pagani, visioni di santi e di asceti, sacre rappresentazioni, laudi», creazione spontanea delle masse incolte. Si trattava del «prodotto di attività fantastica pura collettiva» ossia «della forma di verità peculiare della infanzia dei popoli». La Chiesa era intervenuta successivamente per codificare le credenze, per disciplinarle o, col tomismo, darne una interpretazione filosofica[17]. La negazione dei vecchi miti era iniziata con le eresie medievali, mentre con la Riforma il cristianesimo aveva assunto «autocoscienza di sé come creatore della mitologia cattolica»[18]. Se non si tiene conto dell'attenzione del Gangale giovane per quella che egli definì «una attività mitica senza bisogno di codificazioni», propria delle

[13] G. Gangale, *Su la grande ara etrusca,* «Conscientia», V, 20, 15 maggio 1926.

[14] Id., *Rivoluzione protestante*, cit., p. 64.

[15] Id., *Cristianesimo e idealismo*, II, 29, 21 luglio 1923.

[16] Id., *Su la grande ara etrusca,* «Conscientia», V, 20, 15 maggio 1926.

[17] Id., *Mitologia*, «Conscientia», IV, 23, 6 giugno 1925. Gangale considerava «culto dei santi, purgatorio, transustanziazione, sacramentarismo, ritualismo, confessione» il «prodotto dell'attività mitica intorno a certi dati»; classificava come codificazioni di tipo giuridico «il Pontificato, l'infallibilità, l'Inquisizione, il celibato» e codificazioni di tipo filosofico «il concetto di chiesa, la riversibilità dei meriti, ecc.».

[18] *Ibidem.*

masse cattoliche, non si comprendono gli studi che avrebbe condotto, in età matura, sulle espressioni artistiche della religiosità popolare[19].

Nella superstizione popolare poteva tuttavia essere scorto un problema più sociale che religioso. La valutazione fu espressa nell'estate del 1924 dall'anarchico Camillo Berneri, che da poco aveva iniziato a collaborare a «Conscientia», in un intervento sulla rivista romana «Pensiero e volontà», diretta da Errico Malatesta. Una postilla redazionale metteva in rilievo il fatto che anche in Inghilterra e negli Stati Uniti, paesi protestanti, si verificavano episodi di superstizione[20]. Gangale replicò che non era il caso di evocare immediatamente gli Stati Uniti e l'Inghilterra, quasi per associazione di idee, ogni volta che si parlava di protestantesimo. Il valore pedagogico di quest'ultimo, asseriva,

> non è in questo o quell'esempio, non è nell'«atto» essere, ma nel suo «voler essere», nella sua volontà e possibilità di autocorrezione e di autocontrollo progressivo, nella sua educazione alla responsabilità per quello in cui si crede, per ciò che si fa.

E a Berneri faceva osservare:

> Per noi ogni attività umana è in dipendenza dalla particolare – conscia o inconscia – soluzione del problema del mondo, della *Weltanschaung* religiosa o filosofica d'un popolo; quindi non vi può esser problema sociale che non sia prima problema religioso. In questo C. B. sarà, credo, d'accordo con me[21].

Rivoluzione Protestante, il saggio di Gangale pubblicato da Piero Gobetti nel 1925 come decimo dei «Quaderni della Rivoluzione Liberale», era, come si legge nella nota iniziale, datata Roma, agosto 1924, frutto del «cortese invito» rivolto a Gangale dall'«amico Gobetti» affinché egli sintetizzasse le idee del «movimento» che faceva capo a «Conscientia». Si ricava dalle lettere e dai biglietti scritti da Gangale a Gobetti, e conservati nell'archivio del Centro studi torinese (le lettere di Gobetti sono andate perdute), che a quella data *Rivoluzio-*

---

[19] L'interesse è dimostrato dalla sua biblioteca e dall'imponente mole di testi di carattere linguistico, in parte editi, ma destinati a una diffusione limitata, in gran parte inediti. Una lettera di Paolo Gobetti a Gangale, datata 13 luglio 1975 e conservata nell'archivio privato di Margarita Uffer, documenta il desiderio di Gangale, poi non concretizzatosi, che il figlio dell'amico di un tempo si recasse in Calabria per filmarvi una sacra rappresentazione.

[20] Cfr. «Pensiero e volontà», 15 luglio 1924, citato da g.g. [G. Gangale], nella rubrica *Consensi e dissensi*, «Conscientia», III, 30, 30 luglio 1924. L'articolo di Berneri prendeva lo spunto da un pezzo del settimanale evangelico, X. [Gangale], *Segnalazioni [Il problema della superstizione]*, «Conscientia», III, 17, 26 aprile 1924.

[21] g.g. [Gangale], *Consensi e dissensi*, «Conscientia», III, 30, 30 luglio 1924.

ne protestante – un titolo probabilmente suggerito dallo stesso Gobetti[22] – era di fatto ultimato. Con lo stesso titolo di *Rivoluzione protestante*, Ercole Ricotti, primo titolare della cattedra di Storia Moderna all'Università di Torino, aveva pubblicato nel 1874 presso l'editore Loescher le sue lezioni sulla Riforma. Gobetti conosceva certamente l'opera di Ricotti. anche se non aveva nella sua biblioteca il corso sul protestantesimo. In un articolo pubblicato nell'ottobre 1925 Piero Chiminelli mise a confronto i due saggi, usciti a cinquant'anni di distanza l'uno dall'altro. Ricotti, da storico, considerava la Riforma come un avvenimento trascorso, mentre Gangale, ponendosi dinanzi agli stessi eventi «da cristiano, da filosofo e da politico», coglieva la rivoluzione protestante «in atto o nel suo immancabile, prossimo divenire»[23].

L'assunto dal quale *Rivoluzione protestante*[24] prendeva le mosse era la tesi cuochiana dei «due popoli», riletta alla luce della rielaborazione fattane da un esponente dell'hegelismo napoletano, il medico e filosofo Angelo Camillo De Meis[25]. Così Domenico Petrini avrebbe sintetizzato per i lettori di «Conscientia» le posizioni di quest'ultimo:

> Lo Stato per De Meis, nelle condizioni dell'Italia intorno al '70, è la Monarchia, mezzo termine fra il popolo che sente e la minoranza che pensa. La minoranza del pensiero, che è il sovrano di diritto, non può esser sovrano

[22] Gangale aveva inizialmente proposto di intitolare il suo lavoro *Lotta religiosa nella realtà del dopoguerra*, una formula che richiama il libro di Alfredo Oriani sulla *Lotta politica in Italia*. Cfr. la lettera di Gangale a Gobetti datata 19 febbraio 1924, Archivio del Centro Studi Piero Gobetti [d'ora in poi ACSPG, busta Gangale.

[23] P. CHIMINELLI, *Ricotti, storico della Riforma*, «Conscientia», IV, 43, 24 ottobre 1925. Chiminelli collocava gli studi di Ricotti tra i tentativi di impostare *ex novo* la questione religiosa in Italia dopo la presa di Roma. Egli metteva in rilievo le motivazioni di Ricotti, che scriveva «per aprire alle scuole un vasto campo storico, indi per svegliare gl'italiani dall'indifferenza religiosa che serve a nulla», nonché il giudizio favorevole dato sulla Riforma e sui Riformatori, tra i quali particolare rilievo assumeva Calvino. Su Ricotti cfr. G. SPINI, che lo considera autore di una modesta compilazione di seconda mano (*Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002, pp.48-49).

[24] Il saggio è diviso in quattro parti: I – *Il male cattolico,* nella quale viene tracciato un quadro della situazione spirituale italiana nel dopoguerra e vengono individuati i motivi di crisi; II – *La nostra generazione protestante*, nella quale vengono esaminati gli effetti della guerra sulla formazione dei giovani; III – *Linee d'una ideologia*, ove si chiarisce il significato della riproposizione dell'«eresia» calvinista; IV – *Linee d'una prassi*, dove viene illustrato l'atteggiamento del protestantesimo di fronte al lavoro, alla questione meridionale, alla democrazia, alla pace.

[25] Cfr. A. C. DE MEIS, *Il Sovrano. Saggio di filosofia politica con riferenza all'Italia (1868)*, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1927; cfr. F. TESSITORE, *De Meis*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* [DBI], 38, Roma, 1990, pp. 620-27; SPINI, *Italia liberale*, cit., pp. 60-61.

di fatto perché la plebe che «sente» non si riconosce in essa e il suo dominio sente solo come tirannico[26].

Petrini giudicava la soluzione di De Meis «profondamente penetrata di vivo senso storico»: in una situazione in cui il popolo era «diseducato da una paternalistica servitù secolare ad ogni forma di lotta politica», la monarchia fu «il solo mezzo per unire le plebi del Mezzogiorno al nuovo Stato». Ma De Meis, radicalmente critico nei confronti di ogni neoguelfismo, fu consapevole, sottolineava Petrini, che «l'unità senza una riforma religiosa, che avesse dissolto l'eredità cattolica, era vana, era unità esteriore» e che «lo Stato italiano non sorgeva come spirito vivo, perché non era nato dalle lotte più vive del mondo moderno, perché l'Italia era rimasta estranea, con la Controriforma, ai tormenti più audaci delle nove età». Bisognava quindi riattaccarsi a Savonarola, il Lutero italiano, che aveva proclamato Cristo re di Firenze.

In *Rivoluzione Protestante* Gangale constatava che, per effetto dell'assenza di Riforma, il popolo italiano era «scettico-critico nelle classi colte, superstizioso nelle classi povere» e privo di un «impulso religioso tale da improntarne la politica»[27]. Nel saggio del '25 il giudizio di Gangale sugli hegeliani di Napoli era decisamente positivo:

> Spaventa, De Meis, Vera, davano, soli in Italia, una educazione protestante alle giovani generazioni, facendola partire proprio dalla città meno protestante che – credo – esista sul globo terracqueo[28].

Altrove Gangale contrappose invece la religiosità di De Meis e Vera all'hegelismo filosofico di Spaventa[29], ma non mancò di sottolineare i limiti e il carattere non attuale del pensiero di De Meis:

---

[26] D. Petrini, *Un protestante di destra*, «Conscientia», IV, 16, 18 aprile 1925. Un altro collaboratore di «Conscientia», Santino Caramella, aveva parlato di De Meis su «Rivoluzione liberale» due anni prima (II, 9, 10 aprile 1923).

[27] Gangale, *Rivoluzione protestante*, cit., p. 13.

[28] *Ivi*, p. 71.

[29] G. Gangale, *La nostra genesi*, «Conscientia», IV, 7, 14 febbraio 1925, nel quale osservava che riviste come «La Voce» e «La Critica» avevano fatto comprendere che «oltre Spaventa c'era De Meis e Vera, oltre Strauss e Baur c'era Göschel Royce e Caird, a travedere sotto il moggio hegeliano i raggi della luce di Lutero e di Calvino». In un dattiloscritto di sei cartelle in lingua tedesca, redatto quindi dopo la partenza dall'Italia, intitolato *Der Kampf um Rom*, Gangale scrive che anche l'Italia conobbe una destra e una sinistra hegeliana, e considera Spaventa esponente della sinistra, De Meis e Vera della destra (p. 4). Il testo è conservato presso l'Archivio privato di Margarita Uffer.

> fu com'è noto il prussiano del protestantesimo e il protestante della Destra storica. Tale suo atteggiamento autoritario oggi riprovevole ha la sua spiegazione storica ove si noti che egli, come i suoi compagni di fede e di politica, volevano consolidare la rivoluzione liberale operatasi attraverso la monarchia. E tutti i secondi tempi delle rivoluzioni hanno, si sa, quel certo che di dittatoriale e di prussiano che si nota in De Meis e compagni[30].

Una critica dunque, ma anche il riconoscimento della funzione positiva svolta in un determinato momento storico dagli hegeliani di Napoli. A riprova di ciò, si pensi che Gangale decise di non pubblicare il breve saggio su Augusto Vera che Petrini gli aveva inviato, giudicandolo «troppo gentiliano e feroce»[31].

Sulla Destra storica, definita uno sforzo «di comprensione laica del protestantesimo», Gangale sarebbe tornato nel 1929 in *Revival*[32]. In appendice al saggio, egli riportò alcuni brani di De Meis, tratti dal romanzo *Dopo la laurea*, nel quale il medico hegeliano constatava che in Italia la «pura e vera coscienza religiosa» era stata indebolita dalla prevalenza della «coscienza artistico-religiosa», diffusa tra il popolo e dal dominio della «coscienza religioso-filosofica», caratterizzante le classi colte[33]. Ma De Meis, che si era fatto «sostenitore d'un luteranesimo del sentimento e d'uno stato prussiano», non era uscito dalla crisi dell'Ottocento[34]. Come aveva sottolineato Petrini su «Conscientia», De Meis collocava infatti il risorgimento della democrazia in un tempo futuro, «quando la civiltà cristiana sarà a sua volta matura»[35].

Il compito del nuovo protestantesimo era, secondo Gangale, quello di «lavorare per un nuovo Risorgimento», attraverso una comprensione critica del passato, che sarebbe stata «redentiva per noi figli della borghesia che, mercé gli universali della cultura della religione del pensiero, cerchiamo di liberarci della

---

[30] A. C. De Meis, *Documenti. De Meis contro Oviglio*, «Conscientia», III, 51, 20 dicembre 1924.

[31] In una lettera del 24 agosto 1925, conservata presso l'Archivio di Stato di Rieti, Archivio della Biblioteca Domenico Petrini, n. 619. L'articolo era stato sollecitato da Gangale in una lettera del 10 luglio 1925, insieme ad un secondo articolo su De Meis, mai pubblicato, che avrebbe dovuto essere dedicato al «pensiero filosofico-religioso» di quest'ultimo (quest'ultima lettera è anch'essa conservata nel fondo Petrini di Rieti, ma non inventariata). Il saggio su Vera, intitolato *Conati hegeliani d'un cattolico*, composto da dieci fogli manoscritti, è conservato, insieme ad un altro inedito di Petrini su Silvio Spaventa, che risulta terminato il 29 giugno 1926, nel fondo Gangale della Biblioteca «F. Fagiani» dell'Università della Calabria.

[32] G. Gangale, *Revival. Saggio sulla storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai nostri tempi*, Roma, Doxa, 1929, pp. 32-33; II ed. a cura di A. Cavaglion, Palermo, Sellerio, 1991, p. 38 (d'ora in poi le pagine della II ed. saranno indicate tra parentesi).

[33] *Ivi*, pp. 94-95 (II ed. pp. 100-101).

[34] *Ivi*, p. 33 (II ed. p. 38).

[35] Petrini, *Un protestante di destra*, cit.

triste eredità del nostro ceto sociale» e «redentiva dalla schiavitù tre volte secolare per il popolo al quale un giorno la predicheremo e la volgarizzeremo perché esso si sollevi e cammini»[36]. A mediare tra scetticismo e superstizione, rovesciando la visione italiana della vita, sarebbe stata la minoranza dei nuovi protestanti.

In *Rivoluzione protestante* era tuttavia operante anche il presupposto che l'Italia fosse in maggioranza cattolica: una tesi non così ovvia, che ancora nel '23 Gangale si era proposto di confutare. Alla fine del giugno di quell'anno, attaccando la politica filo-cattolica di Mussolini, che sembrava aver cancellato d'un tratto l'esistenza di ogni espressione di dissenso e che era stata difesa dalla stampa nazionalista[37], egli aveva fatto rilevare che il nuovo indirizzo poteva esser combattuto non ricorrendo alle statistiche care alla mentalità attivistica americana[38], ma semplicemente constatando che «le espressioni qualitative dell'anima nazionale» in Italia erano state – sino a quel momento – tutt'altro che cattoliche:

> L'alta cultura filosofica era idealista di un idealismo non ancora acconciato all'arte di governo (Croce, Gentile, Varisco) o spiritualista (De Sarlo, Vidari) o positivista in misura molto serena e sobria rispetto a posizioni precedenti o neo-kantiana (Masci, Tocco). L'attività letteraria era sotto i raggi del d'annunzianismo panteistico e la porzione un po' più in ombra era divisa tra gli epigoni dell'umanismo carducciano e dell'umanitarismo cristianeggiante pascoliano. E tutto il terreno oscillava alla scosse antitradizionaliste e anticattoliche del futurismo.
>
> La scienza, superata la sbornia prometeica dell'epoca precedente, cercava, attraverso l'esame dei suoi metodi e delle sue forze, una più salda coscienza di se stessa. Il tentativo del frate scienziato Gemelli di conciliare scienza e neotomismo rimaneva solitario.
>
> La scuola elementare era per tre quarti animata e diretta e rappresentata dalla laica Unione Magistrale Nazionale; parimenti la scuola media da una altrettanto laica Federazione d'Insegnanti[39]. La Giustizia era – e doveva essere – un feudo laico. I partiti politici (che sono in fondo la nazione, in quanto ne delegano i rappresentanti) erano acattolici o anticattolici; e la stampa quotidiana li seguiva di pari passo. Perfino l'Italia meridionale non organizzata politicamente mandava a Roma deputati prevalentemente demo-liberali. Qui non facciamo deliberatamente cenno delle origini anticattoliche del fascismo né ricordiamo i suoi primi bersagli: l'Internazionale di

[36] G. GANGALE, *Risposta a quesiti*, «Conscientia», IV, 16, 18 aprile 1925.

[37] ID., *Il postulato dell'Italia cattolica nelle parole di questi giorni*, «Conscientia», II, 26, 30 giugno 1923.

[38] Per una critica di tale mentalità cfr. ID., *Revival*, cit., p. 44 (II ed. p. 48).

[39] Il riferimento è alla FNISM, Federazione nazionale insegnanti scuole medie, fondata nel 1901 da Gaetano Salvemini.

Mosca e quella di Roma. Qui non discutiamo del giudice, ma dell'Italia dal fascismo giudicata[40].

L'accusa di antipatriottismo, scaturente dall'identificazione di italianità e cattolicesimo, fu spesso rivolta contro il giornale evangelico, sia apertamente, da parte della stampa fascista o clericale – si pensi agli attacchi di Egilberto Martire – sia in privato. Nel 1924 l'ex ministro popolare Antonino Anile scriveva ad un collaboratore di «Conscientia», Pietro Zanfrognini, a proposito dell'ultimo fascicolo della rivista fiumana «Delta»:

> Io non avrei accolto quelli di *Conscientia*: gente senza coscienza che lavora a rompere l'unità morale della nostra patria: cosa più delittuosa di un delitto[41].

Al momento della stesura di *Rivoluzione protestante*, di fronte al consolidarsi dell'orientamento filo-cattolico del fascismo, la diagnosi di Gangale era a ragion veduta molto più pessimista che nel 1923. Nel cattolicesimo, definito «il male d'Italia», Gangale scorgeva ora, prima che un'istituzione o una teologia, una mentalità radicata nel popolo italiano, caratterizzata da riformismo, accomodantismo, gradualismo, quietismo morale, religioso, politico[42]. Gangale si richiamava a Prezzolini, il cui saggio su *La coltura italiana*, pubblicato nelle edizioni de «La Voce», era stato anticipato nel secondo numero di «Conscientia», non senza qualche distinguo da parte della redazione[43], dal momento che l'intento del settimanale di piazza in Lucina era proprio quello di far rivivere le tradizioni italiane di Riforma religiosa. Prezzolini aveva sostenuto che la «vera creazione del popolo italiano è il Cattolicismo, la religione meno religiosa che ci possa essere, tutta sforzo di accomodare col mondo e con le sue forze reali l'idealismo cristiano, il profetismo ebraico, la negazione orientale». Prezzolini riteneva, ottimisticamente, che nel clima italiano, la cui caratteristica era di smorzare ogni passione violenta di fede, neppure l'antisemitismo potesse trovare spazio. Le minoranze religiose, sentendosi «tutelate dalla consuetudine più che dalla legge», non avevano neppure sviluppato una loro cultura[44].

---

[40] GANGALE, *Il postulato dell'Italia cattolica*, cit.

[41] Cartolina postale di Antonino Anile a Pietro Zanfrognini datata Roma, 20 ottobre 1924, conservata nell'archivio Zanfrognini, Biblioteca nazionale estense di Modena.

[42] GANGALE, *Rivoluzione protestante*, cit., p. 7.

[43] G. PREZZOLINI, *La cultura religiosa in Italia*, «Conscientia», I, 2, 28 gennaio 1922: annotava la redazione: «non riteniamo di poter assumere a occhi chiusi che la vera creazione del popolo italiano sia il cattolicismo».

[44] Prezzolini menzionava Jahier, al quale avrebbe dedicato un profilo nella serie «Anime religiose» di «Conscientia», e Momigliano, pensatore che «ha sentito Kant, Mazzini e Gesù» e il

Sulla presunta identità di italianità e cattolicesimo era intervenuto su «Conscientia» nell'ottobre 1923 lo stesso Prezzolini, con una «chiarificazione» diretta a «coloro che amano la pulizia della mente»[45]. Secondo Prezzolini, se non vi poteva essere dubbio alcuno che gli Italiani fossero, da un punto di vista statistico, in maggioranza cattolici, era legittimo domandarsi, dal punto di vista della realtà spirituale, quanti lo fossero davvero, dal momento che essi avevano accettato e fatto uno stato moderno, avevano vissuto in uno stato moderno e, per i fini temporali e nazionali di questo stato, avevano anche sofferto e dato la vita. Il giornale fascista «L'Idea nazionale»[46] accusò Prezzolini di opporsi alla restaurazione dei valori nazionali e religiosi in atto. Ma c'era almeno un italiano, Sidney Sonnino, replicò Prezzolini, «che non era cattolico di razza, né di educazione, né di religione», il quale, avendo trovato il Vaticano sulla strada dell'Italia, lo aveva combattuto[47]. Al protestantesimo «statale e aristocratico» di Sonnino guardava con interesse anche Gangale[48]. Questi più volte, anche se inutilmente, nel 1924 sollecitò Gobetti perché scrivesse un profilo di «Sonnino religioso»[49]. Nel 1929, in *Revival*, Gangale avrebbe lamentato l'incapacità del protestantesimo italiano di comprendere «il puritanesimo senza vittorie», dell'uomo politico, esprimente una «tensione verso lo «Stato etico» sprezzante di quella «volontà

---

cui «rinnovellato ebraismo fa a pugni con la coscienza ebraica degli Israeliti italiani». Il profilo di Jahier si può ora leggere in *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 232-233. A causa dei giudizi sull'assenza di una cultura protestante in Italia, Francesco di Silvestri Falconieri protestò con Whittinghill contro la collaborazione di Prezzolini a «Conscientia», scrivendo il 14 luglio 1924 da Roma: «Desidero soltanto che Ella consideri l'articolo di Giuseppe Prezzolini. Costui, un anno fa, nel suo ultimo libro intitolato *La coltura italiana*, p. 98, dopo avere disprezzato in tutti i modi possibili il Protestantesimo in Italia, concludeva: "Non vi è una collezione, non vi è una rivista che faccia testo" e perciò non ne reputava degna d'essere nominata neppure una. Dopo ciò, come nel giornale protestante, edito dai Battisti, si accettano (e si pagano lautamente) articoli del Prezzolini, che con tutte le sue forze ha disprezzato e diffamato le pubblicazioni protestanti italiane, tutte senza eccezioni? Io non giudico Prezzolini, che intende la propria dignità e serietà come può e come crede; ma giudico la direzione di Conscientia; perché, caro signor Whittinghill, si possono aggiungere zeri quanti se ne vuole, ma il risultato è sempre zero quando manca un'unità. Qual decoro, quale onore, quale serietà, nell'accogliere gli articoli di Prezzolini, diffamatore delle pubblicazioni e della cultura protestanti?» (archivio Unione delle Chiese Evangeliche Battiste d'Italia).

[45] G. Prezzolini, *Chiarificazioni*, «Conscientia», II, 42, 20 ottobre 1923.

[46] Cfr. «L'Idea nazionale», 13 novembre 1923, citato da G. Prezzolini, *Italianità e cattolicismo*, «Conscientia», II, 45, 11 novembre 1923.

[47] *Ibidem*: il riferimento era all'esclusione del Vaticano dalle trattative di pace di Versailles.

[48] G. Gangale, *Liberali in ritardo*, «Conscientia», III, 40, 4 ottobre 1924; cfr. Id., *Il valore umano dell'intervento nella guerra europea*, «Conscientia», II, 20, 19 maggio 1923, ove riporta le dichiarazioni di Sonnino sul significato ideale della vittoria.

[49] Lettere di Gangale a Gobetti del 2.VI.1924, 15.VI.1924, 30.IX.1924, 24.XI.1924, in ACSPG, busta Gangale.

popolare» che in un paese cattolico non può essere che conservatrice o demagogica»[50].

Non vi era tuttavia concordanza di vedute tra Prezzolini e Gangale. La collaborazione del direttore della «Voce» a «Conscientia» si protrasse sino alla fine del 1924, ma da almeno un anno era emersa la distanza delle sue posizioni da quelle del giornale evangelico. Scrivendo a Gobetti, così Prezzolini commentava il saggio su *Le democrazie del lavoro e la civiltà della Riforma* scritto dal neoliberale torinese per «Conscientia»[51]:

> il n° [di «Rivoluzione Liberale»] era ottimo. Così il tuo art. in «Conscientia»; il primo un po' serio che sia stato scritto sul Protestantismo. Le relazioni di questo col Capitalismo eran già state studiate. Ma in Italia era idea nuova. Soltanto pensa a questo: un tempo quelle nazioni che fecero la rivoluzione protestante e con ciò quella capitalistica, crearono una dogmatica. Oggi questa dogmatica – che i Protestanti tentano introdurre in Italia – non ha più forza né relazione col capitalismo. E se l'Italia volesse diventare paese capitalistico (ma che ne direbbe Ansaldo?) avrebbe contro la dogmatica protestante. Rivoluzione protestante ognuno di noi la fa, dentro di sé; non il paese. Frutto fuor di [stagione] e antistoria: che non può essere[52].

Il punto di vista di Prezzolini sul nuovo protestantesimo, espresso in un lungo articolo pubblicato su «L'Ambrosiano» il 23 maggio 1925, venne discusso da Gangale su «Conscientia»[53]. L'obiettivo del settimanale evangelico non era quello di «creare in Italia un equivalente della fallita Riforma protestante», anche perché la Riforma non poteva dirsi «né fallita né riuscita», bensì «in atto da Lutero a Marx, così in Italia come in tutta Europa». La Riforma, aggiungeva Gangale – «è in perpetuo "fieri" perché essa è la stessa civiltà». Anche in Italia, per riconoscimento dello stesso Prezzolini, vi erano state manifestazioni, sia pur marginali, di protestantesimo (Alfieri[54], Parini, Carducci[55]). Prezzolini accusava

[50] GANGALE, *Revival*, cit., p. 40.

[51] Pubblicato da Gobetti su «Conscientia», II, 52, 22 dicembre 1922, poi ripubblicato su «Rivoluzione liberale», IV, 20, 7 maggio 1925, con il titolo *Il nostro protestantesimo*.

[52] Lettera a Gobetti datata Roma 26 dicembre 1923, su carta intestata F.P.S. (la stessa sigla, che stava per «Foreign Press Service», con la quale Prezzolini firmò alcuni degli articoli su «Conscientia»), in G. PREZZOLINI, *Gobetti e «La Voce»*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 116-117.

[53] Nella rubrica *Consensi e dissensi*, «Conscientia», IV, 23, 6 giugno 1925.

[54] Cfr. P. GOBETTI, *La polemica anticattolica dell'Alfieri*, «Conscientia», II, 25, 23 giugno 1923 (tratto dalla monografia su Vittorio Alfieri), con cui il neoliberale torinese iniziava la sua collaborazione al settimanale; ora in *Scritti storici, letterari e filosofici*, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi, 1969, pp. 110-117; un secondo articolo di GOBETTI, *Alfieri e la «tirannide» religiosa*, «Conscientia», II, 43, 27 ottobre 1923, sarebbe stato inserito in *Risorgimento senza eroi*, ora in *Scritti storici*, cit., pp. 73-76.

i neo-protestanti di essere intellettuali incapaci di trasformare le loro idee in immagini, che sole hanno presa sul popolo. Gangale ribatteva:

> i nostri miti non hanno bisogno di guadagnarsi le folle, per la semplice ragione che già da un pezzo sono moneta spicciola di folle. [...] L'errore di Prezzolini è di considerare astrattamente noi, da un lato, e la realtà italiana dall'altro e di concepir noi che diamo ed essa che riceve; mentre invece noi non siamo che espressioni della vita italiana moderna e siamo uni con essa.

Processo al Risorgimento

In un articolo pubblicato nell'ottobre 1924[56], Adriano Tilgher aveva sostenuto che dall'età del Risorgimento l'Italia era profondamente cambiata, perché le masse avevano iniziato a prender parte alla vita politica. Allora, l'ideale della libertà era stato sacrificato a quello dell'unità e dell'indipendenza e lo Stato nazionale laico era stato imposto da una piccola minoranza borghese all'enorme maggioranza degli italiani. Nel 1924, l'Italia cominciava ad esistere nell'animo degli Italiani: questi ultimi non erano – o almeno in quel momento non sembravano – più disposti ad accettare un'imposizione esteriore. C'era dunque una continuità tra Risorgimento e fascismo, come recentemente aveva sostenuto Gangale[57], data dalla volontà da parte di una minoranza di imporre al popolo l'amor di patria (Gangale avrebbe poi precisato che con il manganello si poteva soltanto far circolare la parola «patria», non l'idea). Ma illegittimamente, asseriva Tilgher, il fascismo rivendicava l'eredità del Risorgimento. Nel 1860 infatti

> chi non era per l'Italia era pel Papa, pel Borbone e per l'Austria, era quindi *contro* l'Italia stato moderno nazionale e laico, oggi chi non è pel fascismo, non è contro l'Italia, è per un'Italia retta altrimenti che da una piccola oligarchia borghese, ma pur sempre Italia, pur sempre stato moderno laico e nazionale.

Eppure, secondo Gangale, l'Italia non era ancora entrata nella modernità. Per comprendere il presente occorreva processare il Risorgimento, e anzi collo-

[55] Cfr. G. GANGALE, *Carducci, la sua fede e gli accaparratori*, «Conscientia», III, 6, 9 febbraio 1924, nel quale Gangale, in risposta agli universitari fascisti che avevano proclamato Mussolini il più fedele interprete di Carducci, metteva in luce la «chiara coscienza del valore del protestantesimo come fatto storico» in Carducci e il profondo «teismo» che ne aveva caratterizzato la maturità.

[56] Prudentemente firmato con una sigla: cfr. A.T. [Adriano Tilgher], *I casi dell'unità senza libertà*, «Conscientia», III, 42, 18 ottobre 1924.

[57] G. GANGALE, *Liberali in ritardo*, «Conscientia», III, 40, 4 ottobre 1924.

care le vicende italiane dell'Ottocento nel contesto di una storia spirituale che risalisse ancor più lontano, all'epoca «in cui con la Riforma nasce il mondo moderno e in cui è depotenziata sul nascere l'anima italiana moderna dalla Controriforma»[58].

Gangale istituiva un confronto tra l'Italia e la Germania, interpretando lo sviluppo storico concreto alla luce di una dialettica spirituale un po' nebulosa. Nella patria di Lutero, la rivoluzione religiosa, eclissatasi nell'età dei Lumi, un periodo di «stanchezza» caratterizzato da tolleranza, latitudinarismo e sentimentalismo pietista, e nel successivo periodo romantico, dominato da sogni di rigenerazione universale, aveva trovato uno sbocco nella cultura idealistica, sintesi del razionalismo illuministico e del fideismo romantico. Per effetto del brusco risveglio provocato dalla Rivoluzione francese, lo spirito protestante in Germania divenne dapprima conservatore e statolatra, per poi ridar vita, con Marx, al mito anabattista. In Italia, invece, l'influenza giacobina sul Risorgimento era stata significativa solo durante il triennio rivoluzionario, con l'importante fenomeno del cristianesimo giacobino, di derivazione giansenistica, i cui esponenti, soprattutto Giovanni Ranza e Giuseppe Poggi, erano immuni, sottolineava Gangale, dalla mentalità cattolica e dotati di un profondo senso dell'unità politico-religiosa del problema del Risorgimento[59]. Ma l'evangelismo giacobino era fallito, perché non poteva essere compreso da un popolo non educato al concetto di lotta e di autonomia[60].

Nell'articolo intitolato *Processo al Risorgimento,* Gangale ricollegava le vicende risorgimentali a fasi diverse del pensiero romantico tedesco: dietro i moti del '21 stava la filosofia della fede di Jacobi; le insurrezioni mazziniane scaturivano da una dottrina di rigenerazione universale per mezzo di una nuova religione che richiamava il pensiero di Friedrich Schlegel e che per la prima volta poneva «la tesi rivoluzionaria di una repubblica laica e popolare»; un terzo tipo di romanticismo, quello giobertiano, aveva un'ispirazione simile a quella dell'ultimo romanticismo cattolico tedesco, così come si era espresso nella *Filosofia della Storia* (1829) di Schlegel: anche Gioberti, come Mazzini con il mito della terza Roma, aveva pretese universalistiche, ma era, nei confronti del romanticismo mazziniano, nettamente antirivoluzionario e paternalista; una quarta fase, che aveva per padre il gruppo degli hegeliani di Napoli esuli a Torino e per demiurgo Cavour, si era ispirata al momento hegeliano della rivoluzione lutera-

---

[58] ID., *Processo al Risorgimento*, «Conscientia», IV, 6, 7 febbraio 1925.

[59] *Ibidem.* Diverso è il giudizio di SPINI, *Risorgimento e protestanti,* Milano, Il Saggiatore, 1989 (I ed. 1956), p. 56, che sottolinea il carattere politico più che religioso dell'evangelismo giacobino.

[60] G. GANGALE, *Protestantesimo giacobino*, «Conscientia», III, 14, 5 aprile 1924.

na: ma si trattava di Hegel senza Lutero. Pertanto lo Stato italiano, anziché derivare, come la Germania, «da un travaglio quadrisecolare», aveva conosciuto, grazie a Cavour, un ampliamento solo geografico. Era uno Stato protestante popolato da cattolici, i cui governanti, «prussiani a parole, erano poi cattolici e accomodanti nella prassi»[61].

Altrove, Gangale aveva invece insistito sul ruolo che nella preparazione del Risorgimento aveva avuto il giansenismo, un «fermento» originariamente calvinistico[62], manifestatosi in Italia in forma addomesticata. Nella riflessione di Gangale risultava difficilmente collocabile la figura di Mazzini[63]: se in *Processo al Risorgimento* egli ne metteva in luce l'affinità con Friedrich Schlegel, in una *Critica del repubblicanesimo*, composta un mese più tardi, Gangale elencava gli elementi che a suo giudizio avvicinavano Mazzini a Hegel (lo Stato etico, il teocratismo politico-religioso, l'umanità «verbo vivente di Dio» per Mazzini e realizzatrice di Dio per Hegel, Dio «Pensiero delle coscienze» per Mazzini e «Spirito del mondo» per Hegel, il trascendentismo profondo di tutti e due [sic]) e anche Mazzini a Marx (il volontarismo messianico; la concezione delle nazioni come momento dell'internazionale; e persino il concetto di lotta di classe, anche se con la precisazione che, dopo il '48, Mazzini avrebbe abbracciato un interclassismo solidaristico)[64]. Nell'agosto 1925, in una postilla a un articolo su Mazzini di Luigi Federici, Gangale sottolineava di non concordare personalmente «in molte parti con il pensiero di Mazzini», ma di riconoscere che il pezzo del suo collaboratore dimostrava chiaramente «come nella sua parte viva il pensiero mazziniano abbia molte affinità con l'idealismo hegeliano»[65]. Nel marzo 1926 però Gangale scrisse per «Conscientia» il «necrologio» di Mazzini, affermando che le idee del patriota genovese erano improntate a un giansenismo «vuotato di contenuto teologico e politicizzato, umanitarizzato, italianizzato», e dichiarando morti, dinanzi alla concezione dialettica e tragica della vita propria del calvinismo, i miti del «Progresso, dell'Umanità, del Solidarismo»[66]. Quindi,

[61] ID., *Processo al Risorgimento*, «Conscientia», IV, 6, 7 febbraio 1925.

[62] ID., *Ciò che è vivo del 24 maggio*, «Conscientia», III, 21, 24 maggio 1924.

[63] ID., *Anniversario mazziniano*, «Conscientia», II, 10, 10 marzo 1923, nel quale, conformemente all'indirizzo della rivista evangelica in quel periodo, dichiarava Mazzini «assurto [...] nel cielo della patria», esprimendo unicamente una riserva relativa al suo «teismo inconcreto ed aristocratico».

[64] ID., *Critica del repubblicanesimo*, «Conscientia», IV, 10, 7 marzo 1925; in precedenza, nell'articolo dedicato all'*Anniversario mazziniano*, cit., Gangale aveva invece esclamato, a proposito del «fine etico» di Mazzini: «di quanto lontano dalla eticità hegeliana spaventosamente sola nel suo immanentismo!».

[65] Postilla redazionale a L. FEDERICI, *Interpretazione idealista di Mazzini*, «Conscientia», IV, 34, 22 agosto 1925.

[66] G. GANGALE, *Necrologio*, «Conscientia», V, 11, 13 marzo 1926.

rispondendo alle proteste di una rivista mazziniana genovese, *L'Italia del popolo*, Gangale definiva Mazzini «un maraviglioso fanatico delle sue idee, un messianico di se medesimo», incapace però di comprendere il peccato originale e «la decezione caratteristica della vita umana» e pertanto agli antipodi del pessimismo marxiano[67]. Inoltre, se in *Rivoluzione protestante* aveva contrapposto il «compromesso cavouriano» al «messianismo mazziniano» e a quello «socialista rivoluzionario», nella cronaca del Congresso di filosofia tenutosi a Milano nel 1926 Gangale tracciava una nuova «storia metafisica del Risorgimento», ponendo il «repubblicanesimo mazziniano-garibaldino», definito ora «di marca francese» e «medioevalrazionalista», in antitesi con l'idealismo della Destra storica[68].

Per certi aspetti, tuttavia, la storia del protestantesimo italiano dell'Ottocento, alla quale Gangale avrebbe dedicato il già citato volume della «Doxa», *Revival*, uscito nel 1929, era stata tracciata su «Conscientia»: essa mostrava «l'impotente volontà di rinnovamento» delle varie correnti del protestantesimo liberale, il loro «crollo alla prova della realtà tragica del secolo seguente»[69] e di conseguenza – come avrebbe precisato Gangale nel 1929 – «la necessità di rovesciare la posizione revivalistica del protestantesimo dell'Ottocento, la religione dell'intuito, dell'esperienza edificante e del sentimento nella dialetticità di una esperienza drammatica e nella forma precisa e intransigente del protestantesimo eroico dei Riformatori»[70].

Era la lettura «metafisica» della storia italiana che, nonostante i punti in comune, separava Gangale da Gobetti. Nell'asserire che il problema della assenza di libertà, intesa come autonomia, in Italia doveva essere ricondotto al Risorgimento, considerato una rivoluzione mancata, fatta dall'alto, senza il coinvolgimento e l'apporto delle masse, Gangale era vicino a Gobetti. Sia Gangale sia Gobetti erano stati influenzati dalle tesi di Alfredo Oriani e di Mario Missiroli[71]. Questi autori avevano infatti sostenuto che la creazione di uno Stato moderno sarebbe stata possibile soltanto laddove fosse preliminarmente avvenuta una rivoluzione spirituale. Sia Gangale sia Gobetti criticarono però Oriani. A segnare la distanza tra le posizioni di Gobetti e Oriani era l'interesse del giovane liberale torinese per gli intellettuali marginali, riformatori o eretici, alcuni dei

---

[67] Id., *Consensi e dissensi*, «Conscientia», V, 25, 19 giugno 1926.

[68] Id., *Filosofi a Milano*, «Conscientia», V, 14, 3 aprile 1926.

[69] Id., *Tirtei e melodrammi*, «Conscientia», V, 36, 18 settembre 1926 (su Gabriele Rossetti).

[70] Id., *Revival*, cit., p. 77 (II ed. pp. 80-81).

[71] Autori ai quali si richiamava anche Domenico Petrini, collaboratore sia di «Conscientia» sia di «Rivoluzione Liberale».

quali, presentati dapprima su «Conscientia», confluirono poi in *Risorgimento senza eroi*[72]. Gangale, che nel luglio 1923 definiva la Riforma «la Rivolta ideale»[73] e in ottobre riconosceva a Oriani «la tempra di un dialettico formidabile»[74], mutò in seguito il suo giudizio nei confronti dello scrittore che Mussolini considerava un precursore del fascismo. Nel maggio 1924 Mario Ferrara, collaboratore anche di «Rivoluzione Liberale», spiegava su «Conscientia» perché il movimento fascista ne aveva fatto un profeta e un maestro: Oriani era dominato da uno «stato d'animo polemico e romantico», da una «volontà generica delle grandi cose» e deciso a «non cercare né accettare profezia o insegnamento che si risolva in un appello all'intimità della coscienza individuale»[75]. Sullo stesso numero Gangale informava i lettori che sulla tomba di Oriani Mussolini aveva «vituperato i tempi del sordido anticlericalismo ed esaltato Oriani che morì col Crocifisso sul petto»[76]. Dal «nazionalismo hegeliano cattolico, fumoso e lampeggiante di Alfredo Oriani» aveva preso le mosse – scriveva Gangale in *Revival* – Mario Missiroli, scrittore che aveva avvertito acutamente la crisi religiosa «in ogni fase o episodio del Risorgimento» e compreso come il dramma italiano, in assenza di una riforma religiosa, stesse tutto nel carattere necessario, ma al tempo stesso fatale, della soluzione cavouriana e giolittiana del problema dell'unificazione[77].

Di Gobetti, Gangale condivideva la preferenza per Marx rispetto a Mazzini, come pure la valutazione negativa dell'opera di Gioberti, ma non il giudizio

---

[72] Come avrebbe sottolineato Walter Maturi; cfr. P. BAGNOLI, *Piero Gobetti, cultura e politica in un liberale del Novecento*, Firenze, Passigli, 1984, cap. V, pp. 123-176. In «Conscientia» Gobetti si era soffermato, oltre che sull'Alfieri, su altre figure di eretici e riformatori del Settecento, Radicati, Giannone, Baretti, Napione, e sulle inquietudini religiose di romantici come Di Breme e Luigi Ornato.

[73] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Cristianesimo e idealismo*, «Conscientia», II, 29, 21 luglio 1923; cfr. anche, sempre con lo pseudonimo di PIETRO INSONNE, l'articolo *La Riforma e il pensiero italiano antiriformatore*, «Conscientia», II, 38, 22 settembre 1923, nel quale Gangale auspica una «rivolta ideale religiosa». In realtà nella sua ultima opera (1908) Oriani conferiva al cattolicesimo la preminenza sulle altre confessioni.

[74] X. [G. Gangale], *Fatti diversi [La commemorazione di Oriani]*, «Conscientia», II, 43, 27 ottobre 1923.

[75] M. FERRARA, *La verità sul valore di Oriani*, «Conscientia», III, 18, 3 maggio 1924; cfr. anche P. CHIMINELLI, *Don Verità e Oriani*, «Conscientia», III, 48, 29 novembre 1924.

[76] G. GANGALE, *Lo Stato, la Chiesa, la letteratura*, «Conscientia», III, 18, 3 maggio 1924.

[77] ID., *Revival*, cit., p. 70 (II ed. p. 73). Gangale ritornò più volte sull'analisi delle posizioni di Missiroli. Sulla critica di Gangale all'insufficienza del suo liberalismo cfr. *Una Resistenza spirituale*, cit., pp. 71-72.

positivo formulato intorno all'opera di Cavour e soprattutto di Cattaneo[78]. Gobetti, che era giunto a Cattaneo attraverso Salvemini, ammirava l'illuminista lombardo perché si era impegnato nella soluzione dei problemi anziché nella costruzione di sistemi filosofici, aveva posto al centro della sua riflessione la questione della libertà e aveva concepito la storia come lotta. A proposito di Cattaneo, Gobetti aveva scritto che

> La libertà di Cattaneo si esprimeva come realismo in etica, come impulso alla produzione e alle iniziative in economia, come creatività liberale in politica, come valorizzazione dell'esperienza in filosofia[79].

La polemica di Cattaneo contro l'unità era per Gobetti, come riferiva un anonimo su «Conscientia», «un esempio mirabile di critica interna dello sviluppo dialettico del Risorgimento»[80]. Per Gangale, invece, Cattaneo era «un empirico in filosofia e un federalista in politica», ossia seguace di una tradizione filosofica che egli giudicava a priori falsa e di una concezione politica astratta, negatrice dello Stato etico. Di fronte all'ideologia di Ferrari e Cattaneo, incapaci di comprendere, per la loro educazione positivistica, l'Italia Stato moderno, «l'ideologia d'una Italia giacobina, o d'una teocrazia mazziniana» era secondo Gangale «infinitamente superiore»[81]. Guido Mazzali, nel recensire su «Conscientia» il volume di Bruno Brunello edito da Gobetti, pochi giorni dopo la pubblicazione del saggio gobettiano poc'anzi menzionato, affermava perentoriamente: «un Cattaneo filosofo non esiste»[82]. E se un ammiratore di Cattaneo come Tommaso Fiore non si era occupato dell'illuminista lombardo negli articoli scritti per «Conscientia»[83], Domenico Petrini, in un pezzo uscito nel 1926 sul settimanale evangelico, osservava:

---

[78] N. BOBBIO, *Della sfortuna del pensiero di Carlo Cattaneo nella cultura italiana*, in *Una filosofia militante*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 200-201, che definisce Gobetti «l'ultimo dei cattaneani».

[79] P. GOBETTI, *Cattaneo*, «La Rivoluzione liberale», IV, 1 novembre 1925, ora in ID., *Opere*, II, cit., pp. 196-201.

[80] *Echi culturali. La tradizione del Risorgimento*, «Conscientia», III, 5, 2 febbraio 1924: si tratta della cronaca di una conferenza tenuta da Gobetti al Castello Sforzesco di Milano il 27 gennaio 1924. L'anonimo estensore potrebbe essere Gangale; ma non c'è alcun riferimento in merito nelle lettere di Gangale a Gobetti, in particolare nella prima pervenutaci, una cartolina di Gangale datata Roma 11 febbraio 1924 (ACSPG, busta Gangale).

[81] G. GANGALE, *Critica del repubblicanesimo*, «Conscientia», IV, 10, 7 marzo 1925; ID., *Consensi e dissensi*, «Conscientia», IV, 21, 23 maggio 1925.

[82] g.m. [Guido Mazzali], recensione a B. BRUNELLO, *Cattaneo* (Torino, Gobetti), «Conscientia», IV, 45, 7 novembre 1925.

[83] BOBBIO, *Una filosofia militante*, cit., pp. 200-201: il riferimento è a T. FIORE, *Ritorniamo a Cattaneo*, «Humanitas», 4 febbraio 1923.

> La sua lotta politica è lotta di problemi; non è mai lotta per il problema risorgimentale; questo ci spiega la sua scarsa efficacia nel Risorgimento, di fronte a pensatori che nella lotta non portavano la concretezza della sua preparazione di studioso. Pensate all'efficacia della predicazione mazziniana, cosi confusa, così torbida di elementi disparati e sentirete che Cattaneo è, malgrado tutto, uno studioso, ma non sarà mai un animatore [....] sentirete dovunque presenti i problemi tecnici e non troverete mai il centro ideale, intorno a cui i problemi si annodano e da cui ricevono luce e anima[84].

Mentre il Risorgimento per Gobetti era fallito come rivoluzione liberale, per Gangale il Risorgimento era fallito perché era stato una rivoluzione liberale e non una rivoluzione protestante. Nel dicembre 1924 Gangale scriveva:

> Che cosa significa infatti Rivoluzione liberale? Rivoluzione di un metodo senza contenuto. Il tentativo di dare un contenuto alla Rivoluzione liberale fu fatto dalla Destra storica; ma fu un tentativo incompleto incompreso e soprattutto imposto dall'alto. Quindi fallì. Perché insomma la Rivoluzione liberale non ebbe solo il difetto di essere un metodo senza contenuto, ma anche quello di non essere voluta (anche se non fu non voluta) dalle masse italiane (forse il non essere stata espressione di popolo è la causa prima della sua astrattezza)[85].

La rivoluzione italiana era fallita, secondo Gangale, perché l'Italia non aveva una «chiara coscienza della sua missione nazionale», a differenza di altri popoli, la cui coscienza religiosa aveva trovato espressione in miti al tempo stesso politici, religiosi e morali: il mito dell'Impero per i Tedeschi, della nazione eletta inglese o americana, della Repubblica per i Francesi[86]. Nel Risorgimento invece l'iniziativa, in materia spirituale, era stata soltanto cattolica, era stato il cattolicesimo ad esercitare il suo mito antinazionale e ad imporre le sue direttive[87]. E Camillo Berneri affermava che non le scelte di Pio IX avrebbero

---

[84] D. PETRINI, *Situazione di Cattaneo*, «Conscientia», V, 39, 10 ottobre 1926.

[85] x. [G. Gangale], *Leggi sulla stampa e cause prime*, «Conscientia», III, 50, 13 dicembre 1924. Cfr. *Rivoluzione protestante*, cit., p. 80, dove Gangale afferma che la Chiesa aveva combattuto il Risorgimento in quanto si trattava di una rivoluzione liberale, ma afferma anche che l'Italia è irreligiosa perché nata da una «pseudorivoluzione liberale» (p. 15); cfr. G. GANGALE, *Rilievi a una allocuzione*, «Conscientia», III, 13, 29 marzo 1924: «così paghiamo e pagheremo il fio della pseudorivoluzione liberale del Risorgimento», in *Tirtei e melodrammi*, «Conscientia», V, 36, 18 settembre 1926, Gangale parla delle «pseudorivoluzioni liberali» dell'Ottocento.

[86] GANGALE, *Rivoluzione Protestante*, cit., p. 9.

[87] *Ivi*, p. 8.

dovuto essere oggetto di indagine, ma piuttosto il fatto che un papa potesse divenire «*eroe* del Risorgimento» italiano[88].

L'esigenza di individuare un mito nazionale, capace di mobilitare le coscienze, era chiaramente ispirata a Sorel. Polemizzando con Mario Vinciguerra, a proposito della costituzione dell'Unione Nazionale, Gangale accusò gli unionisti di volere una «Patria senza aggettivi», intesa come «realtà esterna, geografica e storica, non come realtà assoluta e interiore», ossia di farne «una forma senza contenuto», anziché «una idea assoluta e concreta»[89]. Alle critiche rispose Mario Vinciguerra con una lunga lettera[90], nella quale attaccava il messianismo e il sorelismo di Gangale dicendo che, «alla prova dei fatti, il punto debole comune ai movimenti del dopo guerra», si era rivelato «precisamente quell'atteggiamento ribelle, quel pregiudizio e quell'intima aspirazione pel «messianismo», per lo sconvolgimento integrale ad ora fissa – in parte eredità passiva di Sorel, in parte trista rimanenza di una mentalità di guerra non ancora placata». Anziché cercare di ridar vita alle invecchiate formule rivoluzionarie soreliane, l'Unione Nazionale si muoveva sul terreno delle aspirazioni concrete, in vista di un futuro prossimo, e si era data un progetto politico radicato nella storia della formazione nazionale[91].

Non sorprende al contrario che il soreliano Edouard Berth, collaboratore di «Rivoluzione liberale», scrivesse a Gangale per esprimere la propria approvazione per le tesi di *Rivoluzione protestante*[92].

La stessa intransigenza che Gangale rivendicava come caratteristica essenziale del protestantesimo era un importante aspetto della riflessione di Sorel. Quest'ultimo, infatti, ne *La ruine du monde antique*[93], aveva ricordato che il cristianesimo, anziché cercare di ottenere, come altri culti, la tolleranza, si isolò; e furono i dottori *intransigenti*, come Tertulliano, ad impedire che la nuova religione prendesse un posto normale nella società romana. Fu così che il cristianesimo formò le proprie idee ed ebbe la possibilità di diventare padrone del mondo. Anche se, osservava Gangale, perse questa possibilità quando «alla intransigenza dei tertulliani si sostituì la transigenza dei papi costantiniani»[94].

---

[88] C. BERNERI, *L'ex cittadino Mastai*, «Conscientia», IV, 8, 21 febbraio 1925.

[89] G. GANGALE, *Intelligenza alla deriva*, «Conscientia», III, 47, 22 novembre 1924.

[90] Lettera di M. VINCIGUERRA a Gangale, «Conscientia», III, 50, 13 dicembre 1924.

[91] Cfr. anche G. GANGALE, *Critica dell'unionismo*, «Conscientia», IV, 25, 20 giugno 1925, ora in *Una Resistenza spirituale*, cit., pp. 177-179.

[92] E. BERTH, *Lettera a Gangale*, «Conscientia», III, 15, 12 aprile 1924. La lettera è riportata nel volume *Una resistenza spirituale*, cit., p. 68.

[93] G. SOREL, *Hypothèses sur la conquête chrétienne*, in *La Ruine du monde antique: conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Marcel Rivière, 1933 (III ed.) p. 13.

[94] G. GANGALE, *Epiloghi di Brianza*, «Conscientia», III, 17, 26 aprile 1924.

Ed era stato proprio Sorel, definito da Gangale una «coscienza teocratica e calvinista», a individuare una mentalità calvinista nei movimenti di massa[95]. Sicché, rispondendo a Benedetto Croce, il quale sulla «Critica»[96] aveva descritto il neo-protestantesimo come «un tentativo velleitario di diffondere in Italia lo spirito calvinistico per promuovere il capitalismo e l'industria», Gangale osservava che

> lo spirito calvinistico è già presenza: più che nello stato di fatto, in potenza, nei fermenti, negli sviluppi, nell'ascesi proletaria, nella volontà conquistatrice, nella volontà di lotta per il mito della *civitas proletaria Dei*[97].

Paradossalmente, per Gangale anche il materialismo e il positivismo erano riconducibili al cattolicesimo, in quanto prodotto tipico di una mentalità dogmatica, che crede di aver trovato la verità definitiva e giudica superstizione ciò che se ne discosta[98]. Con la mentalità cattolica, e precisamente con il carattere iniziatico della Chiesa romana, presentavano affinità anche talune forme di misticismo e la teosofia, che andavano combattute in nome del pensiero che è «consapevolezza, chiarezza, razionalità»[99]. Il protestantesimo, invece, era non tanto una particolare teologia o dottrina, quanto piuttosto una mentalità critica, il cui valore

> sta nella volontà di essa, nel faticoso acquisto, così come il liberalismo non è in un programma politico ma in sé, così come la filosofia è nel filosofare. Questa è la scoperta religiosa di Calvino, filosofica di Hegel, politica di Stuart Mill, tutta insomma di un'altra cultura, la quale ha anch'essa miscredenti, ma di un altro genere e meno miscredenti di quanto si creda. Croce per esempio non chiederà mai le prove della divinità di Cristo[100].

Certo, non ci si poteva nascondere che anche dal protestantesimo erano derivati «errori» della cultura moderna, come l'evoluzionismo, il materialismo

[95] ID., *Nota a Benedetto Croce*, «Conscientia», III, 28, 12 luglio 1924. Cfr. la recensione di GANGALE a G. LA FERLA, *La religione di Sorel*, «Conscientia», III, 19, 10 maggio 1924.

[96] B. CROCE, *Verità e moralità*, «La Critica», XXII, giugno 1924, pp. 234-237.

[97] G. GANGALE, *Nota a Benedetto Croce*, «Conscientia», III, 28, 12 luglio 1924.

[98] G. G. [G. Gangale], *Autocommemorazioni*, «Conscientia», IV, 17, 25 aprile 1925, dove afferma: «la tesi ripetuta al congresso della romana Accademia di S. Tommaso, che il tomismo è fautore delle discipline sperimentali e scientifiche prova ancora una volta che il positivismo è come ogni dualismo e realismo, fratello del cattolicismo», e aggiunge che il cattolicesimo «potrà incorporare Galileo ma Einstein mai».

[99] X. [G. Gangale], *Teosofismi dell'ora decadente*, «Conscientia», III, 22, 31 maggio 1924.

[100] g.g. [Gangale], *Consensi e dissensi*, «Conscientia», III, 35, 30 agosto 1924, che cita «Pensiero e volontà», 15 agosto 1924, contenente rilievi di Malatesta sul movimento di «Conscientia».

storico, il panteismo. Ma la visione calvinista, ben lungi dal fuggire il male come l'ascetismo o dal venire a patti con esso come il cattolicesimo, aveva compreso la necessità della lotta contro il dubbio e l'errore, e l'impossibilità per la coscienza di acquietarsi nel possesso definitivo della verità[101]. Secondo Gangale, nella storia del cristianesimo vi era «continua lotta tra transigenza e intransigenza religiosa», anzi, la storia del cristianesimo, «come del resto tutte le storie», viveva di questa lotta. La «funzione intransigente rivoluzionaria sul cattolicismo invaso fino al cuore, soffocato di paganesimo, di politicantismo di corruzione» era stata «esercitata dalla Riforma, anzi dalle riforme che naturalmente hanno posto come ragion d'essere del loro gesto il ritorno al credo proprio del cristianesimo cioè al Cristo». La tendenza al compromesso religioso, l'adeguamento alle esigenze del luogo e del tempo era presente, seppure in forma attenuata, nel protestantesimo liberale. E come il cristianesimo apostolico aveva voluto non superare, bensì negare il paganesimo, così il protestantesimo, in quanto momento intransigente e rivoluzionario, costituiva una rottura completa con il passato, non spiegabile – ironizzava Gangale – col «giochetto» hegeliano della tesi dell'antitesi e della sintesi. E soggiungeva: «Quale sintesi?»[102].

Esaminando, in *Revival*, il pensiero del giobertiano Pietro Taglialatela (1829-1913), Gangale osservava che questo prete, divenuto protestante, aveva concepito la negazione del cattolicesimo non come un ritorno all'evangelismo, ma come una semplice purificazione giuridica, negando dunque il cattolicesimo politico, non il cattolicesimo in sé. Gioberti aveva infatti sostenuto «una dialettica tra cattolicismo e protestantesimo (a tutto vantaggio di quello)». La posizione giobertiana si differenziava da quella degli hegeliani di Napoli, i quali sostenevano che «il protestantesimo «succede» al cattolicismo ed è il suo superamento». Ma entrambi, Gioberti e gli hegeliani, erano distanti dal protestantesimo, per il quale il cattolicesimo «è un "salto" fuori della sfera religiosa», è «il limite estremo, l'assoluta negazione, il punto "fuori" d'ogni dialettica della salvezza». Il protestantesimo, negando, a differenza di Gioberti e degli hegeliani, che il cattolicesimo avesse un posto nella dialettica dello spirito, poneva «in de-

[101] G. GANGALE, *Lineamenti protestanti della cultura moderna*, «Conscientia», III, 20, 17 maggio 1924.

[102] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Critica antimodernista*, «Conscientia», II, 41, 13 ottobre 1923. G. GANGALE, *Così parlò Pangalos*, «Conscientia», IV, 27, 4 luglio 1925 per una valutazione sulla chiesa ortodossa: «Lo scisma di Fozio tagliò l'oriente dalla vita dialettica della storia occidentale. [...] Se il cattolicismo è un male, è, per lo meno, un male da cui nasce col protestantismo il bene; ma dall'ortodossismo non nasce né il bene né il male. La chiesa ortodossa è pura stasi». Sulla storia del cristianesimo come dialettica tra rivoluzionarismo e riformismo Gangale ritorna nella seconda tesi, in *Tesi e amici del nuovo protestantesimo*, Roma, Bilychnis, 1926, p. 8.

finitiva sé, non lo Spirito del mondo, come centro e norma di verità»[103]. Inoltre, in *Tesi e amici del nuovo protestantesimo*, Gangale aveva definito il cattolicesimo, insieme con le «pseudoreligioni» che avevano preceduto il cristianesimo, in termini filosofici come «coscienza che è sacrificata a non poter diventare autocoscienza», in termini teologici come «una forma di dannazione necessaria alla dialettica della teostoria»[104].

Mentre il tentativo modernista di «sanare il dissidio tra scolastica e nuova filosofia» era finito in un «movimento afilosofico», caratterizzato da «prevalente «volontà pratica»[105], nel calvinismo c'era secondo Gangale «tutta la filosofia moderna e anzi il tormento della filosofia moderna»; egli giungeva ad affermare che «tra il Dio di Calvino e quello della *Filosofia della storia* di Hegel» non c'era «grande differenza»[106]. Hegel infatti

> anziché porre come presupposto l'Assoluto indifferenziato, lo conquista e lo scopre attraverso la fenomenologia della storia. Ma per conquistarlo egli tacitamente lo presuppone. In questo senso Hegel è teologo, non filosofo[107].

Ma, pur riconoscendo che «l'Idea di Hegel [...] è Dio stesso» e l'uomo «è una proiezione, una teofania, una creazione di Dio, il termine per cui Dio si media per se stesso e torna a sé» e non il centro dell'Universo, Gangale riteneva che Hegel dovesse essere criticato «al lume di Calvino»[108]; e che non dovesse essere trascurato, come invece era accaduto nell'idealismo italiano, «il più grande Hegel», quello degli scritti di Francoforte[109]. Nel 1927 Gangale avrebbe preparato, come primo volume della «Doxa» editrice, «una traduzione metafisica»[110] di Calvino di sapore rankiano. Contro Hegel, che aveva teorizzato «una

---

[103] Id., *Revival*, cit., pp. 32-34, 38-39.

[104] Id., *Tesi e amici*, cit. pp. 7-8.

[105] Id., recensione a C. Dentice D'Accadia, *La crisi religiosa degli ultimi decenni*, Roma 1926, «Bilancia Libraria», I, 4, 15 ottobre 1928, p. 1.

[106] G. Gangale, *Lineamenti protestanti della cultura moderna*, «Conscientia», III, 20, 17 maggio 1924.

[107] Id., *L'essenza di Feuerbach*, «Conscientia», IV, 45, 7 novembre 1925, ora in *Una Resistenza spirituale*, cit., p. 217.

[108] Id., *Consensi e dissensi*, «Conscientia», V, 14, 3 aprile 1926.

[109] Id., *Bilancio terzo*, «Conscientia», III, 52, 27 dicembre 1924.

[110] Id., *Calvino*, Roma, Doxa, 1927, I ed., *Spiegazione* (pagina non numerata). Di un Calvino «metafisico» Gangale parlava anche in una cartolina a Formiggini del 25 maggio 1927: «Caro Formiggini, dopo il «Calvino» metafisico che riceverà a parte, e col quale ho dovuto in fretta iniziare l'attività di "Doxa", una piccola casa editrice da me or ora fondata, farò un Calvino storico – aneddotico, più facile, per i suoi "Profili"» La cartolina è conservata nell'Archivio Formiggini, presso la biblioteca Estense di Modena, busta Gangale, insieme ad un precedente biglietto, datato

contraddizione addomesticata di cui si vede fin da principio come va a finire», ribadiva che compito della filosofia presente era «ristabilire il valore cristiano e calvinista della contraddizione»[111]. E ancora, Gangale ribadiva la tragicità della vita, e osservava che «se deve esser vero il concetto hegeliano proclamante che tutta la storia è storia sacra e divina, può esser vero soltanto se si intenda che la natura umana e materiale partecipando a tale redenzione vi partecipa come negazione, come antifinito, vi partecipa cioè come natura qual è»[112].

La contrapposizione tra protestantesimo e cattolicesimo era secondo Gangale nettissima anche nei momenti che definiva di «soluzione di continuità della rivelazione». Nelle epoche di crisi, infatti, il protestantesimo, incentrato sull'iniziativa del soggetto, diventa «attivismo, volontarismo, solipsismo», mentre nel cattolicesimo il soggetto, che dipende dall'oggetto rivelato, quando venga meno la fede conoscitiva «accusa se stesso, nega la propria capacità di conoscere (inconoscibile) e nega se stesso nell'accettazione passiva dell'oggetto (materialismo, pirronismo)»[113]. Lo stesso anticlericalismo illuministico – al quale Gangale riconduceva l'anticlericalismo liberale di Cavour e Luigi Luzzatti, l'anticlericalismo repubblicano e quello conservatore giuseppistico – era di «natura prettamente cattolica», poiché era il cattolicesimo ad «alimentare e mantenere» il conflitto tra coscienza religiosa e coscienza politica:

> I paesi protestanti superano con la Riforma il dissidio; nei paesi cattolici il dissidio rimane aperto a tutt'oggi. Uno degli equivoci più comuni prodotti da questo insoluto problema è la pseudoquestione dei rapporti tra Chiesa e Stato. Nello Stato perfetto, nello Stato protestante, la Chiesa si risolve, da istituto giuridico supernazionale, nella coscienza dei cittadini i quali sono i soli arbitri di ogni costituzione e dissoluzione di vincoli giuridici e pongono lo Stato, e nello Stato le varie forme di consociazione religiosa, sindacale, politica. Nei paesi cattolici invece, la separazione tra Stato e Chiesa ha ucciso la coscienza etica dei cittadini e ci ha dato una politica di ordinaria am-

---

Roma, 29 settembre 1926, nel quale Gangale prometteva all'editore di inviargli il manoscritto del profilo di Calvino a fine d'anno. L'idea di rivolgersi a Formiggini dopo la morte di Gobetti, con il quale Gangale aveva già preso accordi (lettere di Gangale a Gobetti del 7 agosto 1924 e 4 maggio 1925; ACSPG, busta Gangale), maturò probabilmente perché l'editore modenese aveva pubblicato nel 1925 il profilo di Lutero curato da Vittorio Macchioro.

[111] Id., *Calvino*, cit., I ed., p. 57.

[112] *Ivi*, p. 33.

[113] Nella sua *Critica dell'anarchismo*, «Conscientia», IV, 21, 23 maggio 1925, Gangale negava qualunque funzione positiva dell'anarchismo, sia nella versione stirneriana, «degenerazione egoarchica del protestantismo», sia in quella di Bakunin, Kropotkin e Proudhon, «adattamento cattolico» dell'anarchismo, nutrito di cultura materialista e positivista. Alla critica di Gangale rispose L. Fabbri, *Colpi fuori bersaglio (A proposito di una «critica dell'anarchismo»)*, «Fede!» III, 81, 21 giugno 1925, attaccando la tesi della derivazione dell'anarchismo da Stirner.

ministrazione che si disinteressa dei problemi religiosi e una religione che non ha il coraggio di vantare il suo diritto di controllare la politica. Un cattolico sul serio – ce ne sono pochi in Italia – dovrebbe gridare alto e forte «viva il papa-re», anziché trastullarsi in coniglieschi «distinguo» sofistici tra podestà religiosa e politica[114].

Il problema della mancata Riforma in Italia era un problema spirituale, prima che culturale o politico. Da questo punto di vista la questione più seria era quella dell'autonomia delle masse popolari. Nel recensire *Rivoluzione liberale* di Piero Gobetti, Gangale sottolineava l'influenza esercitata sul pensiero dell'amico torinese da Salvemini, dalla «Voce», dall'«Ordine Nuovo», ma soprattutto da Missiroli, il quale, nel saggio intitolato *Polemica liberale*, aveva asserito che la «funzione liberale» era ormai «passata ai movimenti operai, colla libertà della lotta di classe che sola può rendere l'Italia una grande nazione industriale, e con l'iniziativa, l'autonomia (antipaternalismo), l'autogoverno delle classi operaie»[115]. A Gobetti Gangale rimproverava di non preoccuparsi nel suo libro «in pari proporzioni, del problema dei contadini, del come cioè creare una mentalità rivoluzionaria nei contadini del meridione», tanto più che tra le cause del fascismo era da ascriversi proprio l'inerzia del meridione[116]. Tre settimane più tardi, in *Viaggio nel Sud*, un articolo sulla questione meridionale che sarebbe stato ripubblicato su «Rivoluzione liberale»[117], Gangale contrapponeva la condizione degli operai del nord a quella dei contadini del Sud: i primi avevano «respirato nella città l'aria della civiltà moderna che è essenzialmente antipaternalistica», mentre i secondi avevano una *forma mentis* «cattolico-superstiziosa». L'Italia meridionale gli appariva «una fortezza triangolare chiusa ai suoi vertici da S. Gennaro di Napoli, da S. Nicola di Bari, da S. Rosalia di Palermo», nella quale la credenza nel «valore efficace dato alle pratiche religiose magiche – caratteristica dei popoli non avvezzi al senso protestantico della responsabilità e del lavoro – è grandissima». L'azione rinnovatrice avrebbe dovuto tendere a «staccare il contadino dalla parrocchia e a porlo contro questa come alla nascosta avversaria della sua autonomia e della sua libertà di movimenti politici»[118].

---

[114] GANGALE, *Rivoluzione Protestante*, cit., pp. 17-18.

[115] X. [G. Gangale], recensione a P. GOBETTI, *Rivoluzione liberale*, Cappelli, Bologna, 1924, «Conscientia», a. III, n. 30, 26 luglio 1924, ora in *Una resistenza spirituale*, cit., p. 176.

[116] *Ibidem.*

[117] G. GANGALE, *Viaggio nel sud*, «Conscientia», III, 33, 16 agosto 1924; ID., *Vita meridionale. Il problema del Sud*, «Rivoluzione liberale», III, 47, 16 dicembre 1924; ID. *Rivoluzione protestante*, cit., pp. 83-86.

[118] *Ibidem.*

Un anno più tardi, in una lettera indirizzata «ai giovani che seguono «Conscientia» in provincia», Gangale tornò sul problema dei contadini[119]. La provincia italiana, osservava, «ha una sua realtà e una sua anima particolare tarda, lenta, diffidente, massiccia, interessata, utilitaria». Di qui la fatica di scavare per scoprire in fondo alle anime «un'idea, un'ansia, un tormento», che pure erano presenti e dotati di «una potenza enorme». Operai e contadini erano ora contrapposti alla borghesia:

> il problema dei contadini deve essere sempre presente a chi vive in provincia come quello degli operai per chi vive in città. Da loro, solo da loro può cominciare una seria rivoluzione dello spirito. L'epoca delle rivoluzioni borghesi è finita; la borghesia, esaurita e stanca ormai, si limita oggi ai colpi di stato e ai colpi di mano per conservarsi [...].

I contadini e gli operai rappresentavano al contrario

> la classe ancora incorrotta e vergine, viva tra tanti cadaveri. Certo, essi sono il cuore dello spirito cattolico: gli operai per il loro cattolicismo ateo, i contadini per il loro cattolicismo positivo che (tra parentesi) vale quello di cento Buonaiuti. Ma mentre la borghesia è già consunta, attraverso cinque o sei secoli d'esercizio, di lotte, di ribellioni, d'acquiescenza, di disfatte, dal morbo cattolico, i contadini e gli operai rappresentano riserve intatte[120].

I pastori protestanti avrebbero dovuto liberarsi dai «residui di impotente predicatoria cattolica» e prepararsi a trasformare «il complesso programma di idee, di concetti, di fede» in «idee chiare e distinte, in miti precisi», che costituissero un punto di riferimento per l'operaio e il contadino. I neo-protestanti avrebbero dovuto divenire «non solo dei persuasi [...] ma dei persuasori», accostarsi alle masse, educarle «all'assoluta autonomia di pensiero e di azione», contro ogni forma di paternalismo[121]. Il 16 maggio 1925 Gangale sottolineava la vitalità del protestantesimo risorgimentale, indicando negli operai e nei contadini il serbatoio principale dell'evangelismo italiano:

> Il protestantesimo italiano è la riserva morale del patriottismo dell'avvenire. Educato dalla chiusa intransigenza delle chiese a un rigorismo mistico profondo, pieno il cuore di un fanatismo etico ed attivistico, abbattuto per tre quarti nel secolo XVI, risorto nel periodo del Risorgimento, sempre caduto e sempre risorto, vivo anche quando par che dorma sparso nelle squallide sale evangeliche dei villaggi sperduto nelle città rumorose di

[119] G.G. [Giuseppe Gangale], *Lettera provinciale*, «Conscientia», IV, 33, 15 agosto 1925.
[120] *Ibidem*.
[121] G. GANGALE, *L'ora del paternalismo*, «Conscientia», III, 23, 7 giugno 1924.

macchine o dimenticate e dormienti attorno ai musei e alle cattedrali, professato in maggioranza da ceti contadini e operai e da emarginati della società presente che saranno i dominatori dell'avvenire[122].

Il 17 maggio Gobetti ripubblicò su «La Rivoluzione liberale», con il titolo *Il nostro protestantesimo*, l'articolo già comparso nel dicembre 1923 su «Conscientia» col titolo *Le democrazie del lavoro e la civiltà della Riforma*. L'editore torinese elogiava la «passione libertaria delle masse» e sosteneva che il protestantesimo italiano doveva «cercare negli operai educati alla libera lotta e alla morale del lavoro i quadri dell'eresia e della rivoluzione democratica»[123]. In questo modo non sarebbe stato «un'ideologia di importazione, ma il mito autentico di un'Italia educata a dignità, il mito di cittadini capaci di sacrificarsi alla vita della nazione perché capaci di governarsi senza dittatori e senza teocrazie»[124]. La settimana successiva, in sintonia con Gangale, Gobetti affermava su «Rivoluzione liberale»: «la sola riserva solida di ogni nuova politica futura è il movimento operaio»[125].

A differenza di Gobetti, però, Gangale rilevava l'insufficienza di una lotta puramente politica. In *Rivoluzione protestante* Gangale attaccava la tesi, «importata d'oltralpe, che alla riforma religiosa fosse succeduta la riforma laica, a Lutero Marx», osservando che l'opinione che la religione si dovesse «risolvere, nelle classi operaie evolute, in politica più o meno messianica», urtava contro un «dato di fatto irriducibile», «che la coscienza umana ha dei bisogni prettamente religiosi»[126]. Riecheggiando la lettura gobettiana della rivoluzione bolscevica come rivoluzione liberale[127], Gangale ne diede una valutazione opposta: non di un'affermazione dell'autonomia degli operai e dei contadini si era trattato, ma di un circolo destinato fatalmente a riproporre l'individualismo e il capitalismo[128]. Egli riteneva che non tanto la dittatura, in qualche modo giustificabile con la necessità di consolidare la rivoluzione, ma lo stesso comunismo costituisse «una greve cappa di piombo per l'anima russa», non a causa di Marx, ma «della incoltura filosofica di Lenin». L'errore fondamentale era stato «il

[122] G. GANGALE, *Discorsi ai sordi*, «Conscientia», IV, 20, 16 maggio 1925.

[123] P. GOBETTI, *Le democrazie del lavoro e la civiltà della Riforma*, «Conscientia», II, 52, 22 dicembre 1923.

[124] *Ibidem*.

[125] P. GOBETTI, *Bilancio*, «La Rivoluzione Liberale», IV, 21, 25 maggio 1925, ora in ID., *Scritti politici*, cit., p. 828.

[126] GANGALE, *Rivoluzione protestante*, cit., p. 12.

[127] P. GOBETTI, *Rassegna di questioni politiche*, «Energie nove», 25 luglio 1919, ora in *Scritti politici*, cit., p. 151: «L'opera di Lenin e Trotzki... in fondo è la negazione del socialismo e un'affermazione e un'esaltazione di liberalismo».

[128] GANGALE, *Tesi e amici*, cit., pp. 10-11.

concepire la lotta di classe come lotta meramente economica, mentre essa è lotta, anche e soprattutto, di mentalità (che si concretano in classi): mentalità borghese e mentalità messianica»[129]. Recensendo il gobettiano *Paradosso dello spirito russo*, Gangale rilevò che, nel giudizio su Lenin, «la simpatia politica» danneggiava «la comprensione storica»[130].

Era soprattutto la situazione italiana, secondo Gangale, a non consentire di nutrire eccessiva fiducia nell'autonoma capacità di lotta delle masse. Commentando la proposta di costituire un partito del lavoro emersa nel dicembre 1924 al sesto congresso della CGL, osservò:

> Non si citi l'esempio dell'Inghilterra. Colà l'operaio ha una educazione religiosa e politica tale da rendere la sua appartenenza ad un partito classista una pura funzione economica della sua personalità completa, ma qui in Italia in cui dovrebbe essere il partito classista l'animatore e il suscitatore della personalità del lavoratore, il laborismo puro è un assurdo[131].

E concludeva facendo notare che «il messianismo di pura marca politica – senza un messianismo religioso – aveva mostrato la sua insufficienza alle prime raffiche fasciste»[132].

Secondo Gangale, inoltre, operai e contadini, e soprattutto i contadini del sud, erano ancora, nella stragrande maggioranza, passivi. Lo «spirito meridionale» rivelava una natura fatalistica, all'origine della superstizione:

---

[129] ID., *Psicomachia della Russia*, «Conscientia», V, 35, 11 settembre 1926. Cfr. anche ID., *Critica del comunismo*, «Conscientia», IV, 29, 18 luglio 1925, ora in *Una Resistenza spirituale*, cit., pp. 180-182, nel quale tuttavia il marxismo viene definito «semplicemente una teoria della pratica», mentre in seguito (come in *Psicomachia della Russia*) Gangale dirà che occorre sceverare il «falso Marx», autore di una concezione deterministica della storia, dal «vero Marx», caratterizzato dall'anelito messianico, responsabile di una concezione drammatica della storia, riflesso di una concezione luterana e idealistica della vita»; cfr. anche ID., *L'essenza di Feuerbach*, cit., sul concetto marxiano di «praxis», ora in *Una Resistenza spirituale*, cit., p. 218; ID., *Athos*, «Conscientia», V, 29 maggio 1926, nel quale afferma che fu il materialismo storico a nascondere all'anima slava la natura luterana e calvinista dell'hegelo-marxismo.

[130] Recensione di X [G. Gangale] a P. GOBETTI, *Paradosso dello spirito russo*, Torino, Ed. del Baretti, 1926, «Conscientia», V, 48, 11 dicembre 1926.

[131] G. GANGALE, *Idee sul congresso del Lavoro*, «Conscientia», III, 51, 20 dicembre 1924.

[132] *Ibidem*. Cfr. ID., *Rapporti e allacciamenti*, «Conscientia», IV, 48, 28 novembre 1925, nel quale osserva che in Inghilterra «per altro la religione è così poco un affare privato che una società aderente al Labour Party, la Fabian Society, in quaderni e pubblicazioni di indubbio rilievo, si preoccupa di prospettare il laburismo come una derivazione o una continuazione logica del cristianesimo».

dove l'individuo non conta, ma conta una Legge fatale onnipotente che è fuori dell'individuo, è naturale che l'individuo cerchi di strappare, a brano a brano, le grazie, di cui ha bisogno per vivere, a questo immobile Fato. Le processioni, i voti, le propiziazioni in generale sono espressioni di questa necessità che ravvicina ancora una volta il Sud alle ragioni del «sacrificio» pagano[133].

La «classe intellettuale dirigente» aveva secondo Gangale il compito di far esprimere la «potenzialità metafisica» del fatalismo del sud, ancora sepolta nelle plebi umili, già emersa nel pensiero dei grandi meridionali. Occorreva risolvere il fatalismo «ab extra», di stampo greco-musulmano, in un fatalismo interiore, calvinistico[134]. Nella lettera indirizzata ai suoi lettori di provincia, Gangale evocava l'immagine della «campagna che nelle giornate canicolari tace assorta sotto un sonno che sembra senza risveglio», mentre basta una scintilla «perché l'incendio si propaghi, vastissimo, altissimo»[135].

Fascismo e cattolicesimo

Molte delle segnalazioni pubblicate da «Conscientia» si proponevano non soltanto di sottolineare il sostegno dato al fascismo dalla gerarchia cattolica, e smentire così le illusioni delle opposizioni, ma anche, al tempo stesso, di dimostrare l'affinità ideale di cattolicesimo e fascismo. Significativa è ad esempio la seguente intervista a monsignor Augusto Curi, arcivescovo di Bari:

> In molti luoghi, quasi dappertutto, la folla mi salutava romanamente, fascisticamente gridando: «Viva l'arcivescovo fascista!» Ciò si spiega pensando che queste terre furono per lungo tempo infestate dal socialismo (si ricordi quel che erano Gioia del Colle, Sant'Eramo e altri paesi); e ora si sentono liberate, vivendo in tranquillità operosa, che permette alle popolazioni di dare sfogo ai propri genuini sentimenti. Quando fu a Bari il ministro Rocco, scoppiò il grido «Viva l'Arcivescovo fascista!». Rivolgendomi all'on Rocco [...] dissi: «come pastore di anime non posso avere alcuna tessera; ma sono ammiratore del bene che hanno fatto all'Italia l'on. Mussolini e il movimento spirituale da lui iniziato. Certe volte, al saluto romano delle folle, non so trattenermi e alzo anch'io il braccio; ma dopo avere aperta la

[133] Id., *Questioni meridionali*, «Conscientia», IV, 2, 10 gennaio 1925.

[134] *Ibidem*. Cfr. anche la conclusione del primo articolo di Gangale su «Conscientia», intitolato *Oltre l'anticlericalismo*, I, 31, 19 agosto 1922: «anche oggi il Mezzogiorno è tendenzialmente contemplativo e, come suprema espressione di questa sua natura, ha dato alla storia pensatori insigni: e il Mezzogiorno, se Dio vuole, fa parte dell'Italia».

[135] G. G. [Giuseppe Gangale], *Lettera provinciale*, «Conscientia», IV, 33, 15 agosto 1925.

mano destra, impartisco la benedizione. Così soddisfo a due bisogni spirituali di quella buona gente, senza offendere né la religione né il fascismo»[136].

Inizialmente, il fascismo era parso a Gangale in antitesi al cattolicesimo. Nell'agosto 1922, quando iniziò la sua collaborazione a «Conscientia», egli definiva il P.P.I. il «partito più importante della Camera e il più pericoloso», ed esprimeva la sua diffidenza nei confronti di Mussolini, «l'uomo del filocattolicesimo fascista», che sembrava nutrire l'«illusione» di assorbire i popolari. In questo suo desiderio di divenire «un dominatore», che lo rendeva «proteiforme», Mussolini, lettore di Machiavelli, «ingegno agile, volontà magnifica», avrebbe però trovato un ostacolo nel fascismo, un partito la cui «natura imperialista e militare» era agli antipodi del quietismo e umanitarismo dei popolari[137]. Nei mesi successivi Gangale avrebbe sottolineato che Mussolini «era attratto dal cattolicesimo romano attraverso la sua grande passione d'italianità, cioè più per ciò che in quello v'è di romano e di cattolico che per quello che v'è di cristiano; egli l'ha amato insomma come italiano non come credente»[138]. In un profilo di Mussolini composto nel 1924 per la rubrica «Anime religiose» di «Conscientia», Piero Chiminelli avrebbe individuato nel discorso tenuto dal leader fascista alla Camera il 21 giugno 1921 il *terminus a quo* del suo atteggiamento di «valorizzazione del cattolicesimo nella vita italiana»[139]. Quel discorso era rivelatore, secondo Chiminelli, della «mentalità areligiosa del suo autore e di quel folto manipolo di acidi conservatori reazionari, di fascisti clerico-nazionalisteggianti e di scontenti clericali – senza religione e per interessato partito preso – che l'applaudirono»[140].

Alla fine del 1922, tuttavia, Gangale nutriva ancora la speranza che Mussolini, «dopo aver superata la pregiudiziale repubblicana che sentiva invisa alla

---

[136] X. [Gangale], *Segnalazioni. Da Il Giornale d'Italia*, «Conscientia», V, 31, 1 agosto 1926.

[137] G. GANGALE, *Bilanci spirituali. Il partito girasole*, «Conscientia», I, 32, 26 agosto 1922; cfr. ID., *Anticlericalismo di destra e irreligiosità di sinistra*, «Conscientia», I, 37, 30 settembre 1922.

[138] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Il fascismo e il Vaticano*, «Conscientia», I, 45, 25 novembre 1922.

[139] P. CHIMINELLI, *Anime religiose. III. Benito Mussolini*, «Conscientia», III, 11, 15 marzo 1924: «Affermo qui – dichiarò egli quel giorno – che la tradizione latina e imperiale di Roma oggi è rappresentata dal cattolicismo. Se, come diceva Mommsen 25 o 30 anni fa, non si resta a Roma senza una idea universale, io penso e affermo che l'unica idea universale, che oggi esista a Roma è quella che s'irradia dal Vaticano. Sono molto inquieto, quando vedo che si formano delle chiese nazionali, perché penso che sono milioni e milioni di uomini che non guardano più all'Italia e a Roma».

[140] *Ibidem.*

massa fascista», superasse anche il suo filovaticanismo, ed evitasse così di «allontanar da sé molti fascisti»[141]. Di fronte al «compassionevole» spettacolo di «ministri massoni, ministri agnostici e ministri filosofi la cui filosofia è la negazione più netta del dualismo cattolico» che «compuntamente» ricevevano l'acqua benedetta e ascoltavano messa, era bene ricordare quali fossero le origini del fascismo[142]. Nel movimento fascista erano confluiti elementi «politicamente sinistri», in gran parte «repubblicani e mazziniani, democratici, socialisti convertiti dalla guerra», e – soggiungeva Gangale – «chi fu al primo Congresso fascista tenutosi a Firenze può ben ricordarlo». Agli ex combattenti s'erano aggiunte le «avanguardie studentesche» che avevano «sognato gli assalti e le trincee»: e che in nessuno di questi ci fosse traccia di cattolicesimo, stavano a confermarlo le proteste nazionaliste per la «massonicità» del movimento fascista[143].

Sul «Resto del Carlino» Romolo Murri aveva ipotizzato che Gangale, presentatosi ai lettori di «Conscientia» come direttore delle Centurie anticlericali fiorentine[144], avesse l'ambizione di diventare «il nuovo Mussolini»[145]. Non sappiamo se fosse così. Su «Conscientia» egli scrisse che il nuovo movimento riformatore doveva «uscire dalla torre d'avorio della contemplatività», e per affermarsi doveva «creare nel paese una corrente che abbia la forza e l'ampiezza del vecchio socialismo e del nuovo fascismo e popolarismo, ma abbia anche la religiosità che il socialismo non ebbe, l'umanitarismo che il fascismo non ha e la libertà di movimento che non ha il popolarismo»[146]. Dal nuovo movimento la politica avrebbe ricevuto l'impulso ad attuare uno stato etico, spiritualmente indipendente rispetto ad ogni altro potere, perché investito di un compito univer-

---

[141] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Il fascismo e il Vaticano*, «Conscientia», I, 45, 25 novembre 1922.

[142] GWINPLAINE [G. Gangale], *La Vittoria a messa*, «Conscientia», I, 43, 11 novembre 1922.

[143] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Il fascismo e il Vaticano*, «Conscientia», I, 45, 25 novembre 1922. Alla fine di dicembre Gangale avrebbe constatato il rinvigorirsi, accanto al fascismo ufficiale, di una corrente di fascismo mazziniano antipapale e inoltre del dannunzianesimo, risoltosi «in una vera milizia spirituale facente capo più che a un comandante a un Apostolo, la cui religiosità francescanamente e italianamente cristiana è indubbia e la cui opera non passerà senza frutto»: G. GANGALE, *Patriottismo assoluto*, «Conscientia», I, 50, 30 dicembre 1922. In seguito non solo l'atteggiamento sul fascismo, ma anche quello su D'Annunzio sarebbe stato ben diverso.

[144] ID., *Comunicati*, «Conscientia», I, 29, 5 agosto 1922.

[145] R. MURRI, *Crociate anticlericali*, «Il Resto del Carlino», 17 agosto 1922; cfr. STRUMIA, *Vicende di una rivista*, cit., p. 23.

[146] G. GANGALE, *Le vie per una riforma*, «Conscientia», I, 40, 21 ottobre 1922, ora in *Una Resistenza spirituale*, cit., pp. 115-117.

sale e dotato di un'autonoma coscienza religiosa[147]. Recensendo la seconda edizione di *Una monarchia socialista* di Mario Missiroli, Gangale ricordava che per lo scrittore, definito «un liberale alla Spaventa e alla De Meis», «lo Stato etico non è realizzabile se non attraverso una riforma religiosa, che gli stati che questa non abbiano attuata son condannati a oscillare tra una democrazia vuota e un conservatorismo retrivo»[148].

Tracciando un bilancio del 1922, Gangale si dichiarò a favore di «un patriottismo integrale, assoluto [...] che abbia una vita morale e religiosa autonoma», poiché «oggi si sa che la Patria è soprattutto spirito, idea, sacrificio in quanto è negazione degli interessi individuali, in quanto è missione etica nella scena del mondo»; egli affermava di sentirsi «integralmente patriota perché spiritualmente cristiano»[149].

Nei primi mesi del 1923 il fascismo, pur «minacciato dal galvanizzato cattolicesimo nazionalista»[150] sembrò prenderne le distanze. In merito alla questione dell'occupazione francese della Ruhr, la posizione dell'Italia appariva equilibrata, e il fascismo, che tanti timori aveva suscitato, sorprendeva l'Europa parlando di pace[151]. Ma soprattutto, a contrastare i tentativi «di congiungere in una forma di reciproco accordo lo Stato etico fascista e la tradizione cattolica», vi erano, «oltre i molteplici accenni mussoliniani alla necessità di uno Stato etico», oltre l'inquadramento perfetto del fascismo nell'idealismo compiuto da «Gerarchia», i chiarimenti circa «l'identità essenziale della posizione presente dello Stato fascista con quella dello Stato spaventiano» su «La Nuova Politica Liberale», descritta come «una rivista facente capo a Gentile e che potrà essere il cervello del rinnovamento fascista»[152].

A Spaventa e Gentile, «forma passata e presente d'idealismo teoretico», corrispondevano «due forme politiche romantiche, quella che fece l'Italia e questa fascista che la rinnova» ambedue antidemocratiche. Lo Stato etico gentiliano, in quanto Stato *in interiore homine*, era dunque chiaramente opposto allo

[147] *Ibidem*. Cfr. ID., *Dall'imperialismo ecclesiastico alle chiese nazionali*, «Conscientia», I, 42, 4 novembre 1922; ID., *Nazione e universalismo*, «Conscientia», I, 45, 25 novembre 1922.

[148] ID., *Problemi d'attualità. Missiroli e la riforma italiana*, «Conscientia», I, 43, 11 novembre 1922.

[149] ID., *Patriottismo assoluto*, «Conscientia», I, 50, dicembre 1922.

[150] ID., *Funzione direttiva della borghesia*, «Conscientia», II, 2, 13 gennaio 1923.

[151] ID., *Al di là della guerra per le materie prime*, «Conscientia», II, 4, 27 gennaio 1923. Di «dichiarazioni di politica estera improntate a grande saggezza» e di «equilibrio romano» parla Orbilio [G. Gangale], nelle *Note politiche*, «Conscientia», II, 9, 3 marzo 1923; e ancora nel luglio dello stesso anno Gangale parla di discorsi «pacati e, in certa misura, pacificatori, del presidente del Consiglio»: cfr. G. GANGALE, *Situazione mutata ma non chiarificata*, «Conscientia», II, 30, 28 luglio 1923.

[152] ID., *Stato fascista e stato cattolico*, «Conscientia», II, 3, 20 gennaio 1923.

Stato cattolico, «Stato *inter homines*, esistente per un mandato di utilità comune»[153]. Gangale considerava «democratico» lo Stato italiano che, dopo il 1870, si era limitato a «tenere a bada la Chiesa contro sue eventuali nostalgie temporalistiche», conformemente alla sua natura agnostica. Quello Stato apparteneva ormai al passato: per il nuovo Stato etico, al contrario, la religione si configurava come «un'attività interiore verso la quale, in quanto Stato e cioè realizzatore di fini comuni, si assume dei compiti». Prova ne era il fatto che lo Stato aveva «avocato a sé (e non al clero, come avrebbe dovuto essere dal punto di vista ortodosso) l'insegnamento elementare della religione». In una prospettiva laica, la decisione di introdurre la dottrina cattolica nella scuola primaria appariva sbagliata. Gangale osservava tuttavia che, mentre il «democratismo» aveva ricacciato «in malo modo» la Chiesa nel campo assegnatole, considerandola spiritualmente viva, l'idealismo gentiliano l'aveva dichiarata, sia pure con «una politesse a cui i cattolici [...] erano da gran tempo disavvezzi», morta da quattro secoli, e si era proclamato «erede del suo patrimonio ideale». L'idea che quel morto potesse ancora parlare alle «masse non ancora filosofe» era, sottolineava Gangale, una «illusione» in cui non avrebbe dovuto cadere una filosofia soggettivista. Ma uno Stato idealista non avrebbe a lungo ignorato l'esigenza del rinnovamento religioso espressa dalla «piccola falange» dei neoprotestanti, non «essendovi per esso, quando lo si concepisca eticamente, verità fatte, ma verità che progressivamente si fanno»[154].

Il Gentile studioso di Giordano Bruno, anche se non esplicitamente menzionato, era sullo sfondo di un articolo scritto da Gangale nell'anniversario della morte del filosofo rinascimentale. Bruno doveva essere interpretato come «testimonianza della contradizione» annidata nel Rinascimento, un'epoca incapace di risolvere il contrasto tra libertà e autorità, scienza e fede. Nel presente rischiava di ripetersi l'equivoco della doppia verità, del quale Bruno era stato vittima: si pensava infatti che la tutela della tradizione cattolica fosse compatibile con la libertà della scienza e della filosofia[155].

Nel marzo 1923 Gangale salutava l'annuncio dell' «assorbimento» (non «fusione», precisava) dell'Associazione nazionalista da parte del PNF. Il progetto di Alfredo Rocco, che prevedeva invece l'assorbimento nel nazionalismo del fascismo, era stato sconfitto e il nuovo partito, che non aveva «bisogno di una testa che il nazionalismo, suicidandosi, compiacentemente gli lasciasse in

[153] *Ibidem*.

[154] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Dalla democrazia al fascismo idealista*. «Conscientia», II, 6, 10 febbraio 1923.

[155] G. GANGALE, *XVII febbraio MDC, Giordano Bruno*, «Conscientia», II, 7, 17 febbraio 1923.

eredità», si rivelava capace di rinnovare e affratellare «in fascio mazziniani, sindacalisti, massoni (anche se dimissionari) nazionalisti e monarchici». Allo stesso modo il fascismo si preparava ad assorbire il liberalismo, rinnovandolo, abbandonando la vecchia ideologia di origini anglo-giacobine, astorica e agnostica, per riconoscere «come sua dottrina il liberalismo giobertiano e spaventiano di origine tedesca», basato sulla libertà interiore e sulla capacità di interpretare la «volontà generale immanente negli individui d'una data epoca». Esprimendo approvazione per le tesi del fascista soreliano Agostino Lanzillo[156], Gangale si diceva d'accordo sul fatto che «il fascismo [...] non deve rinnegare né la democrazia né la volontà popolare, ma deve interpretare l'una e l'altre rettamente». E aggiungeva: «l'assolutezza dello Stato [...] è nello spirito dei popoli, non monopolio in poche teste»[157]. Alla fine del marzo 1923 Gangale salutava la rivoluzione fascista elogiando la capacità del partito di Mussolini di farsi interprete del processo e dell'esperienza della storia[158]. Egli vedeva rivitalizzati dal fascismo «correnti e filoni remoti che scorrono da un sessantennio nel monolito del conservatorismo italiano, ribelli alla solidificazione», quali il garibaldinismo, l'irredentismo, l'interventismo, il dannunzianesimo fiumano[159]. Qualche tempo dopo un collaboratore di «Conscientia», Massimo Fovel, auspicò una transizione dal «patriottismo superstizione al patriottismo-religione: ciò accadrà, disse, quando la classe operaia sentirà «che essa nella patria ha non soltanto una divinità estranea da servire con sacrificio, ma anche una interna divinità, vissuta nella coscienza e protettrice» e avvertì che «la clericalizzazione dello Stato» era «in realtà una notevole sconfessione che il fascismo viene a fare della propria ragione storica di essere», ossia della propria matrice «neogaribaldina», anticlericale e anticattolica. L'intuizione centrale da cui il fascismo era guidato era la religione della patria[160]. E Gangale precisava che il fascismo, «se anche dovesse

---

[156] Piero Gobetti, che di Lanzillo aveva pubblicato un articolo intitolato *L'ora di Sorel* («Rivoluzione Liberale», I, 37, 14 dicembre 1922), lo aveva definito il «più forte teorico dei nostri avversari» (P. G., *Pensiero fascista*, «Rivoluzione Liberale», II, 3, 25 gennaio 1923, ora in *Scritti politici*, cit., pp. 1087-1090).

[157] G. GANGALE, *Fascismo ed altri partiti*, «Conscientia», II, 9, 3 marzo 1923.

[158] G. GANGALE, *Autorità e libertà nell'ora che volge*, «Conscientia», II, 12, 24 marzo 1923.

[159] *Ibidem*.

[160] M. FOVEL, *Dal patriottismo superstizione al patriottismo religione*, «Conscientia», II, 18, 5 maggio 1923. Massimo Fovel, che dopo aver militato tra i radicali aveva aderito nel 1919 al P.S.I., su posizioni massimaliste, si riavvicinò nei primi anni Venti ai repubblicani. La sua collaborazione a «Conscientia» ebbe probabilmente come tramite Carmelo Rapicavoli, con il quale era in contatto, come risulta da una lettera di quest'ultimo a Whittinghill del 18 ottobre 1922 (archivio UCEBI). Collaboratore di «Rivoluzione liberale», su «Conscientia», oltre al pezzo citato, pubblicò anche un articolo intitolato *Discussioni sul cattolicismo liberale*, II, 18, 11 novembre

diventare un movimento di estrema destra, avrebbe sempre un punto invulnerabile alla cattolicizzazione e cioè il suo culto e la sua passione dello Stato come eticità assoluta»[161].

Nei mesi seguenti, il progressivo avvicinamento tra Mussolini e il Vaticano e la riforma scolastica del ministro Gentile, oggetto sulle pagine di «Conscientia» di un vivace dibattito, ebbero un ruolo fondamentale nel determinare l'assunzione da parte di Gangale di una posizione nettamente antifascista. Il fascismo aveva rinunciato al proprio anticattolicesimo per ottenere dal Vaticano la fine dell'appoggio al partito popolare[162]. Liquidato il popolarismo, il filocattolicesimo governativo cessava di essere soltanto «un atto di sapiente politica» e il Vaticano era dichiarato «tutt'uno con la coscienza nazionale, anzi con la coscienza latina» La «missione» dell'Italia veniva ora identificata da Mussolini con quella del cattolicesimo[163]. L'idealismo assoluto, pur ritenendo il cattolicesimo erroneo dal punto di vista teorico, lo considerava storicamente vivo, giudicando al contrario astorico il protestantesimo, che pure era alle origini di tutti i rivolgimenti sociali e politici dell'età moderna[164]. Giovanni Gentile nutriva l'illusione che la sua filosofia potesse essere un surrogato della mancata rivoluzione religiosa[165]; ma, rilevava Gangale, gli anticlericali che

> sol perché la filosofia gentiliana è in senso ortodosso atea si credevano in diritto di pretendere da Giovanni Gentile ad esempio delle riforme scola-

---

1923. Si trattava di un esame delle tesi espresse da Gobetti sul PPI: ma, come apprendiamo da una lettera di Fovel a Gobetti, datata Bologna, 12 novembre 1923, l'articolo era stato ridotto di un terzo ed era indecifrabile (ACSPG, busta «Fovel»). Nel 1925 una recensione al volume *Democrazia sociale* di Fovel provocò una polemica tra quest'ultimo e Gangale. Fovel sosteneva che l'impostazione «economica dei problemi democratici è ricca di avvenire», mentre «gli idealismi, i miti letterario-sociali sono armi nebolose e conservatrici», («Lo Stato democratico», 15 agosto 1925); Gangale ribatté che «è perfettamente inutile giocare a tavolino con una scacchiera di astrazioni economiche, quando, fuori, la storia vive sempre d'irrazionalità, cioè di tutto ciò che di più antiscientifico e antieconomico esista» (*Consensi e dissensi*, «Conscientia», IV, 44, 31 ottobre 1925). Su Fovel cfr. la voce di G. SANTOMASSIMO, in *Il movimento operaio italiano: dizionario biografico, 1853-1943*, a cura di F. Andreucci, T. Detti, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. II, pp. 377-380.

[161] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Francia Italia e Vaticano*, «Conscientia», II, 13, 31 marzo 1923.

[162] G. GANGALE, *Illusioni gallo-fasciste e lezioni pontificie*, «Conscientia», II, 36, 8 settembre 1923.

[163] ID., *Posizioni capovolte*, «Conscientia», II, 47, 24 novembre 1923.

[164] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Cristianesimo e idealismo*, «Conscientia», II, 29, 21 luglio 1923.

[165] G. GANGALE, *Dopo un anno di Riforma Gentile: bilancio delle discussioni e dei risultati. Punti fermi sulla libertà della scuola*, «Conscientia», III, 31, 2 agosto 1924, ora in *Una Resistenza spirituale*, cit., p. 267.

> stiche ultra laiche e oggi vanno predicando non so che di contraddittorio, tra Gentile filosofo e Gentile ministro, sbagliano di grosso. Gentile – riconosciamolo da avversari tanto intransigenti quanto seri – è in perfetta coerenza con se stesso; e, se ha torto, ha torto prima come filosofo e poi come ministro[166].

Gentile non usciva dall'atteggiamento che sin dal Rinascimento aveva caratterizzato la filosofia italiana, «distinguente la religione per le masse e la religione o filosofia per le élites»[167]. Nel novembre 1923, difendendo in un discorso tenuto al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione la sua Riforma scolastica dagli attacchi a cui era sottoposta[168], Gentile aveva affermato che in Italia lo Stato era «coscienza religiosa cattolica»[169]: un discorso, osservò Gangale «che risente della personale elaborazione filosofica gentiliana più che del tono della politica mussoliniana», aggiungendo: «Gentile è cattolico attraverso Bruno, Mussolini è cattolico attraverso Maurras»[170]. L'errore della «concezione gentiliana della vita religioso sociale», in base alla quale potevano coesistere in una coscienza il cattolicesimo e l'attualismo, consisteva nell'ignorare la Riforma, che aveva conciliato «la filosofia con le religioni positive del libero esame»[171].

Un'influenza sul passaggio di Gangale a posizioni antifasciste ebbero anche l'inizio della collaborazione di Gobetti a «Conscientia», il dialogo con «Rivoluzione liberale» e l'attenzione per l'attività dei gobettiani. Nell'agosto 1923, recensendo *Nazionalfascismo* di Luigi Salvatorelli, pubblicato da Gobetti, Gherardo Marone iniziava la sua collaborazione al settimanale evangelico, sottolineando che l'interpretazione del fascismo come lotta di classe della piccola borghesia evidenziava la questione dell'assenza, in quella classe sociale, di una co-

---

[166] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *La Riforma e il pensiero italiano antiriformatore*, «Conscientia», II, 38, 22 settembre 1923.

[167] *Ibidem.*

[168] G. GANGALE, *Cronache gentiliane*, «Conscientia», III, 45, 11 novembre 1923, che evidenzia la difesa di Gentile da parte dell'«Osservatore Romano».

[169] ID., *Bruno, il suo interprete e l'errore d'ambedue*, «Conscientia», II, 46, 17 novembre 1923.

[170] ID., *Posizioni capovolte*, «Conscientia», II, 47, 24 novembre 1923. Sull'influenza del nazionalismo cattolico francese in Italia Gangale si soffermava in un articolo su *L'esperimento degli altri*, «Conscientia», II, 49, 8 dicembre 1923; a proposito del nazionalismo di Maurras scriveva (*Maurras*, «Conscientia», V, 38, 2 ottobre 1926): «è una ribellione al grigio distendersi dell'internazionalismo capitalistico, fatta da romantici del passato, del classicismo, della tradizione, della razza, dell'ordine, della statolatria, cioè, per conglobare in uno diversi aspetti, una reazione di romantici del paganesimo. Ma la loro statolatria è Stato-oggetto, cioè Stato adorato e guardato dal di fuori, come assoluta bellezza potenza deità non Stato etico, cioè Stato autocosciente, stato-strumento in cui si media la volontà assoluta dei suoi componenti a un fine perennemente intrasceso».

[171] *Ibidem.*

scienza salda e di «una forte e originale cultura». Una nota redazionale avvertiva che la solida «analisi politica del fascismo fatta dal Marone nella via maestra tracciata dal Salvatorelli ben spiega le intime ragioni per cui il fascismo attraversa una fase cattolica»[172]. Prendendo in esame lo «spirito del fascismo», nel dicembre 1923, Gangale rilevava che, mentre prima dell'assunzione di Gentile al Ministero della pubblica istruzione «al pubblico medio non constava nessuna parentela tra hegelismo e fascismo», si era da quel momento verificato un fenomeno di scambio, in seguito al quale non solo fascismo e attualismo erano diventati una cosa sola, ma «anche il cattolicismo parve avesse il suo migliore realizzatore nell'idealismo»[173]. Il governo fascista aveva accolto l'attualismo per potersi idealmente richiamare, tramite la filosofia gentiliana, al neoguelfismo del Risorgimento e inoltre per poter definire – eufemisticamente – «etico» uno Stato di tipo prussiano, quale era quello fascista. Di fronte al fatto che Gentile passava ormai per cattolico, «così come i cattolici appaiono fascisti, cioè gentiliani», tardive risultavano le proteste dei popolari[174]. Contraddittoria appariva ormai anche la rivendicazione dell'«essenza futurista» del fascismo[175]. Recensendo nel 1924 una raccolta di scritti di Marinetti, Gangale osservava:

> Siamo d'accordo che il futurismo sia stato il precursore. Noi l'abbiamo notato più di un anno fa in «Conscientia». Ma che sia il fiancheggiatore e che possa essere il battistrada è una pia illusione del Marinetti e di qualche superstite amico. Superstite diciamo perché molti futuristi di ieri oggi si sono denicotinizzati, salvo a parole, acconciamente per l'uso del potere. Il futurismo di ieri sta a quello di oggi come il fascismo dei diciannovisti sta al trasformismo del listone[176].

Nel fascismo si era ormai imposto il nazionalismo «cattolico, senza sottintesi e senza attualismo in religione», anche se dal suo conservatorismo ed espansionismo Mussolini prendeva le distanze. Nel dicembre 1923 Gangale constatava che del fascismo della prima ora era rimasto «un residuato democratico mazziniano», ormai fallito «alla prova dei fatti». Gangale menzionava le posizioni di Massimo Rocca, che del fascismo dava un'interpretazione liberalcon-

---

[172] G. MARONE, *Critica fascista. Il Quinto Stato e lo spirito cristiano*, «Conscientia», II, 32, 11 agosto 1923.

[173] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Lo spirito del fascismo*, «Conscientia», II, 15 dicembre 1923.

[174] *Ibidem*.

[175] *Ibidem*.

[176] ANONIMO [G. Gangale] recensione a F.T. MARINETTI, *Fascismo e futurismo*, «Conscientia», III, 16, 19 aprile 1924.

servatrice, e che riteneva necessario, in risposta alla crisi ideologica del dopoguerra, il ritorno «al Dio cattolico, che ha una storia»[177].

L'iniziale giudizio favorevole al fascismo si era ormai rovesciato nel suo opposto. Anziché costruire lo stato etico, il partito di Mussolini aveva dato vita a una nuova forma di statolatria[178]. In seguito Gangale avrebbe negato che da «Conscientia» fosse venuto «un vero e proprio appoggio al fascismo». E aggiungeva:

> Tra il novembre 1922 e il marzo 1923 furono pubblicati, accanto ad altri articoli molto ma molto riservati sul fascismo, degli articoli elogianti questo come rivoluzione e a patto che fosse rivoluzione sul serio. Si tratta di un periodo di cauto esame del fenomeno in cui furono ascoltate varie diagnosi, periodo di cosciente indecisione. Naturalmente il risultato non poteva essere che quello che è stato. Comunque per noi resta immutato, oggi come ieri, come domani, la ripugnanza per tutta la vecchia classe dirigente che il fascismo ha fatto benissimo a seppellire[179].

«Conscientia» non aveva certo creduto che il movimento fascista potesse diventare protestante, ma aveva atteso, «non senza riserve», di sapere se si era di fronte a una rivoluzione o a una restaurazione. Di per sé, il fascismo era «fenomeno reazionario ma poteva, data l'esaltazione mistica dei suoi gregari, divenire strumento di una rivoluzione»[180]. Gangale non prendeva in considerazione le cause economiche dell'affermazione del fascismo, sostenendo che esso aveva trionfato

> specialmente (non s'è troppo notato) perché allora esisteva un mito fascista, una devozione mistica religiosa del fascismo. Quale mito e quale realtà hanno gli oppositori?[181].

Gobetti, nel già citato articolo su *Le democrazie del lavoro e la civiltà della riforma*, pubblicato da «Conscientia» il 22 dicembre 1923, scriveva

---

[177] M. ROCCA, *Idee sul fascismo*, Firenze, La Voce, 1924, p. 350, cit. da E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista, 1918-25*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 350.

[178] Gangale usa il termine in relazione al nazionalismo di Maurras; ma sin dai primi articoli aveva parlato dell'accettazione in blocco, da parte del nazionalfascismo, del «cattolicesimo come una gloria per la statolatria»: cfr. GANGALE, *Anticlericalismo*, cit. E anche in Germania, aveva scritto, si assisteva all'affermazione di un «germanesimo statolatra», rifacimento pagano e che nulla aveva da fare con il protestantesimo: cfr. ID., *Quattro Novembre*, «Conscientia», II, 44, 3 novembre 1923.

[179] ID., *Consensi e dissensi*, «Conscientia», III, 41, 11 ottobre 1924.

[180] ID., *Consensi e dissensi*, «Conscientia», III, 15, 12 aprile 1924.

[181] ID., *Dopo le elezioni. Nuovi doveri*, «Conscientia», III, 15, 12 aprile 1924. Cfr. ID., *Conferme e facili profezie*, «Conscientia», III, 4, 26 gennaio 1924.

> il fascismo è cattolico con perfetta logica se si pensa che esso si inserisce nella crisi italiana in un momento di disoccupazione economica; e la riforma scolastica, squisitamente reazionaria, si serve appunto dell'insegnamento religioso per togliere alle classi popolari ogni baldanza di ribellione[182].

Commentando un'intervista a Benedetto Croce del febbraio 1924[183], Gangale sottolineò che il fascismo era caratterizzato da una volontà di restaurazione e di ritorno ad un'epoca premoderna; più volte rilevò che era privo di un pensiero proprio[184] e spiritualmente nullo[185]. Le affermazioni dogmatiche sostituite al dubbio e alla ricerca, le cerimonie e le parate messe in atto dal fascismo erano per Gangale espressioni della capacità del cattolicesimo di improntare di sé le anime, gli atti, le parole di un popolo[186].

In maggio Gangale segnalava un altro articolo di Croce, intitolato *Politica in nuce*, nel quale il filosofo affermava che

> come la morale per esistere deve poggiare sull'*homo oeconomicus* e *politicus*, così anche la politica per non essere astratta dalla realtà e dalla coscienza deve integrarsi nella morale. Però, mentre la politica è un mezzo alla morale, la morale non è un mezzo bensì un fine alla politica essendo una forma di vita più vasta di questa[187].

Gangale faceva rilevare che, mediante l'«elevazione della mera politica all'etica, anche la parola Stato acquistava nuovo significato» e veniva così confutato da Croce «l'errore di Hegel e Spaventa» consistente nell'aver «concepito la vita morale solo nella forma ad essa inadeguata della vita politica e statale» – un errore commesso forse a causa dell'adesione a «concezioni conservatoristiche e prussianeggianti». Croce, non identificando la vita morale con «la forma attuale dello Stato», riconosceva le istanze morali degli oppositori, «che sono lo Stato futuro»[188]. Come ha notato Luigi Marino, per Croce «l'errore di Hegel non

---

[182] GOBETTI, *Le democrazie del lavoro*, cit.

[183] B. CROCE, *Intervista* al «Corriere italiano» citata nelle *Cronache*, III, 5, 2 febbraio 1924, da (x) [G. Gangale].

[184] G. GANGALE, *Commenti e frammenti*, «Conscientia», III, 32, 9 agosto 1924.

[185] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Lo spirito del fascismo*, «Conscientia», II, 15 dicembre 1923.

[186] x [G. Gangale], *Le Sagre e i malinconici*, «Conscientia», III, 5, 2 febbraio 1924.

[187] x. [G. Gangale], *Commenti e frammenti. Lo Stato e i valori morali*, «Conscientia», III, 30, 17 maggio 1924.

[188] *Ibidem*. Due settimane dopo, tuttavia, Gangale, recensendo la monografia di Carlo Curcio su Spaventa, dava un giudizio positivo della concezione spaventiana della divinità dello Stato:

è stato quello di aver fatto salire la politica alla morale, ma quello di aver fatto discendere la morale nello stato e quindi nel mondo della politica»[189]. Il filosofo napoletano si teneva così lontano da una «concezione governativa» della morale, tale da subordinare la morale al particolare interesse del partito al governo e implicante l'esclusione e la persecuzione di quanti rifiutano il consenso.

E fu ancora la recensione a un'opera di Croce, gli *Elementi di politica* (1925) a consentire a Gangale di sviluppare la sua riflessione sul concetto di Stato

> Lo Stato, dice Croce, non è altro che la «Società civile» ed è «Stato etico» non in quanto rappresenti l'incarnazione assoluta dell'Idea (statolatria) ma in quanto è, insieme agli altri stati (cioè società civili) un elemento, un fattore della Storia che è essa sola, nella sua pienezza, il giudice assoluto. Questa idea Hegel comprese, anche se non la sviluppò[190].

A partire da una riflessione sul paragrafo 340 dei *Lineamenti di Filosofia del diritto* di Hegel, Croce aveva evidenziato la particolarità e la limitatezza degli spiriti nazionali, sui quali esercita il suo diritto lo spirito del mondo.

> Concepito così lo Stato, al Croce la politica appare – come deve essere – mezzo alla morale: e se qualche volta la morale è – come non deve essere, ma come può accadere perché il male è fatalmente coordinato al bene – mezzo alla politica, l'una e l'altra inconsciamente sviluppano l'opera sopraindividuale della Provvidenza che armonizza il bene al male, che cava il male dal bene e che è – al posto d'ogni fittizio sovrano del mondo – il vero sovrano. L'anima teocratica di Calvino echeggia nei concetti di questo protestante senza credo[191].

Croce aveva il merito di aver rovesciato «dal suo scanno lo Stato governamentale concepito come incarnazione puntuale della vita etica» e servito «a dovere il signor Giovanni Gentile». Ma il pensiero di Croce appariva espressione di un'epoca filosofica che rifuggiva «le vocazioni messianiche». Scartato, in

---

«Lo Stato è divino, come l'individuo, come la famiglia, come la società civile in quanto in esso circola la volontà, la grazia di Dio ed in quanto è come ogni altro fenomeno della Storia, strumento consapevole della volontà di Dio: cfr. X [G. Gangale], rec. A C. CURCIO, *Il pensiero politico di Bertrando Spaventa*, Napoli, Morano, 1924, «Conscientia», III, 22, 31 maggio 1924. In ottobre però Gangale scrive: «Gli Spaventa, i Salandra, i Gentile avevano creduto che l'Italia si potesse fare per imposizione, mentre essa avrebbe potuto essere frutto soltanto "di volontà di masse coscienti"»: *Liberali in ritardo*, «Conscientia», III, 40, 4 ottobre 1924.

[189] L. MARINO, *Idealismo, Romanticismo e Storicismo*, Milano, Angeli, 1985, pp. 78-79.

[190] G. GANGALE, *Voli nel crepuscolo*, «Conscientia», IV, 3, 17 gennaio 1925, ora in *Una Resistenza spirituale*, cit., pp. 212-214. Cfr. B. CROCE, *Elementi di politica*, Bari, Laterza, 1925.

[191] GANGALE, *Voli nel crepuscolo*, cit.

quanto reazionario, il tentativo gentiliano di superare lo «storicismo scettico crociano» attraverso una nuova prassi, era però necessaria una «nuova affermazione di fede, magari antistorica», che portasse a vedere «nella storia un fine etico più pieno di contenuto» e a sentire «una maggiore responsabilità» nei confronti della propria vocazione[192].

Pur dissentendo da Croce, che definiva protestante la riforma scolastica gentiliana, Gangale era consapevole della natura anticattolica dell'idealismo attualistico. Predisponendo i programmi dell'insegnamento liceale della filosofia, Gentile aveva «ostracizzato» san Tommaso[193]. Di Gentile, Gangale condivideva la critica al modernismo, in quanto «tentativo di accomodamento tra idealismo protestantico e cattolicismo», ma evidenziava anche il carattere paradossale della difesa gentiliana di Gioberti, «predecessore naturale dei modernisti» ed il ruolo svolto dal filosofo siciliano nella rovina dell'idealismo[194]. Le dimissioni di Gentile da ministro dopo il delitto Matteotti furono giudicate da Gangale la fine di «tutta la impalcatura dottrinaria hegeliana che egli aveva prestato al fascismo»[195]. In seguito Gangale, che in un primo tempo aveva parlato di «idealismo spaventiano e giobertiano», sottolineò il legame di Gentile con il solo «ateo Spaventa»[196]. Nel marzo 1926, di fronte a una critica neoscolastica all'idealismo di Croce e Gentile, Gangale affermò:

> un neo-scolastico, quale lo Zacchi, non può comprendere il nuovo idealismo. Si tratta di mondi opposti e lingue differenti [...] Noi non condividiamo le idee filosofiche di Croce e Gentile ma crediamo che costituiscano una cosa molto più seria e profonda di quanto oggi si va raccontando. Esse hanno un peccato originale: Spaventa, il quale le travolge a poco a poco,

---

[192] *Ibidem*. Cfr. ID., *Itinerario del cristianesimo*, «Conscientia», IV, 13, 28 marzo 1925. La nostra è, com'è noto, attivistica ed eroica. Essa è, però, ben differente da quella del Giovanni Gentile dell'*Educazione politica*, il quale dal concetto della «violenza del bene», strappa il bene, prende la violenza mettendola a servizio del... diavolo e vi lascia, per réclame, appiccicato, il cartello della provenienza cristiana».

[193] PIETRO INSONNE [G. Gangale], *Lo spirito del fascismo*, «Conscientia», II, 15 dicembre 1923; ora in *Una Resistenza spirituale*, cit., p. 167.

[194] G. GANGALE, *Le due culture protestanti dal Risorgimento alla guerra*, «Conscientia», III, 22, 31 maggio 1924; su Gentile e Gioberti cfr. anche la nota redazionale (di Gangale) in calce all'articolo di D. PETRINI, *Dopo il discorso di Torino. Equivoci giobertiani*, «Conscientia», III, 21, 24 maggio 1924.

[195] G. GANGALE, *Il crollo di Gentile*, «Conscientia», III, 27, 5 luglio 1924.

[196] L'appellativo ricorre in più luoghi: si veda ad esempio la recensione di X [G. Gangale], «Conscientia», V, 7, 13 gennaio 1926, alla ristampa, per Vallecchi, della monografia di Sebastiano Maturi su Bruno e Hegel: Maturi viene definito «un interprete hegeliano molto più fedele dell'ateo Spaventa», ignorato dai «Dioscuri» dell'idealismo perché reo, come Augusto Vera, di essere religioso.

> nella pseudo-mistica dell'atto puro che appunto per voler esser tutto finisce con l'esser nulla[197].

Eppure, l'idealismo di Croce e Gentile, proprio a causa di questo esito, costituiva, nel sistema filosofico che Gangale abbozzò in *Tesi e amici del nuovo protestantesimo*, il momento culminante di un'epoca della «dialettica di Dio», dell'epoca cioè del discutere, subentrata all'epoca del credere, nella quale alla «ricezione per grazia» e al «contatto intimo di Dio» era subentrata «la ricerca di Dio come oggetto di credenza», ossia di pensiero:

> Ma la ricerca di Dio come oggetto di pensiero è la ricerca di un oggetto mai completamente trasceso e «compreso»: l'atto puro che noi pensiamo non è l'atto puro, ma l'atto del pensare l'atto puro di per sé ineffabile e impensabile inafferrabile. È il mito di Orfeo e di Euridice[198].

Per questo nella «negazione e dissoluzione» con la quale si concludeva l'idealismo di Croce e di Gentile bisognava scorgere «una grandiosa tragedia degna di riverenza e forse anche di gratitudine»[199]. Nella «sua ossessionante rincorsa» l'anima sperimentava la «sua tragedia e la sua condanna»; avvertendo che «il suo stato di fatto è la verità stessa», era destinata a negarsi come critica e riaffermarsi come fede, a immedesimarsi nella sua tragedia per uscirne, tendendo all'attuazione del regno di Dio[200].

Dal 1924 Gangale, gobettianamente, considerò il fascismo un fenomeno di arretratezza, la rivelazione di «tutti i mali latenti in questa stanca Italia borbonico-cattolica»[201]. Egli vide in Mussolini un uomo del Rinascimento, fermo all'antitesi tra principe e popolo, e nel fascismo un predominante atteggiamento letterario[202]. Occorreva una radicale rivoluzione spirituale: in un articolo intitolato (significativamente) *Antipolitica* Gangale sostenne la necessità di capovolgere

> la visione italiana della vita dall'avanti all'indietro, parecchi secoli indietro, per poi ricapovolgerla di nuovo in avanti; solo così si potrà rettificare

---

[197] g.g. [G. Gangale], recensione a A. ZACCHI, *Il nuovo idealismo di Croce e Gentile*, «Conscientia», V, 13, 27 marzo 1926.

[198] GANGALE, *Tesi e amici*, cit., p. 7.

[199] g.g. [G. Gangale], recensione a ZACCHI, *Il nuovo idealismo*, cit.

[200] GANGALE, *Tesi e amici*, cit. p. 7.

[201] ID., *Rivoluzione protestante*, cit., p. 36.

[202] G.G. [G. Gangale], *Lo Stato, la Chiesa e la letteratura*, «Conscientia», III, 18, 3 maggio 1924; sul fascismo come ritorno al Cinquecento Gangale si richiamava a Giovanni Ansaldo; su Gobetti e il fascismo cfr. M. REVELLI, *Piero Gobetti e il fascismo. La teoria della «rivelazione»*, in *Perché Gobetti*, a cura di C. Pianciola, P. Polito, Manduria, Lacaita, 1992, pp. 103-120.

la posizione e porre i piedi sulla terraferma. Occorre rovesciare tutte le questioni politiche in questioni etico-religiose, eliminare come falso tutto ciò che non è riducibile ad esse; occorre rivolgersi all'uomo intero che crede, vive e sente, non a quella fetta astratta di cervello umano secernente l'attività politica e le vili astuzie[203].

Si assisteva invece al crescente avvicinamento tra cattolicesimo e fascismo. Di morale cattolica del fascismo parlò su «Conscientia» il filosofo Giuseppe Rensi, nel suo unico contributo al settimanale battista. Nell'articolo il filosofo genovese esprimeva una parziale convergenza di vedute con

alcuni dei nostri migliori pubblicisti (Ansaldo e altri)[204] i quali sostengono che la disgrazia politica italiana è stata quella di non aver avuto una riforma religiosa e lavorano per questa come preparazione necessaria a una migliore vita politica[205].

Da un punto di vista scettico tuttavia la Riforma appariva a Rensi non «un complesso di verità superiori o assolute», ma, sorelianamente, «un'idea che (comunque intellettualmente vada valutata) può infiammare larghe masse e penetrarne attivamente lo spirito e con ciò sospingerle alla lotta, ai sacrifici, alla resistenza per essa: vale a dire temprarne il carattere pubblico». Il fascismo che, in origine, sembrava animato dalla volontà «di attuare una restaurazione spirituale», anziché dare nuovo vigore agli Italiani, aveva preso a fomentarne i difetti «come finora non s'era mai visto: basandosi appunto sulla mancanza di carattere, la viltà e l'arrivismo», provocando un'ondata di insincerità analoga a quella suscitata dalla persecuzione. L'articolo di Rensi provocò una replica del settimanale anarchico «Fede!», nella quale si rilevava la contradditorietà della posizione di Rensi: questi, teorico dell'autoritarismo e difensore dello Stato forte, rimproverava ai fascisti «il metodo a volte intimidatorio ed a volte corruttore da essi usato per piegare gli avversari e per stroncare le coscienze degli

[203] G. GANGALE, *Antipolitica*, «Conscientia», IV, 38, 19 settembre 1925.

[204] Il riferimento è a Missiroli.

[205] Cfr. G. RENSI, *La morale cattolica del fascismo*, «Conscientia», III, 25, 21 giugno 1924. In *Consensi e dissensi*, «Conscientia», III, 4, 26 gennaio 1924, Gangale aveva replicato ad un articolo di Rensi, *Difesa dell'anticlericalismo volgare*, nel quale Rensi rimproverava a «Conscientia» di aver commesso l'errore di non volere un insegnamento cattolico, ma di volere dallo Stato un insegnamento puramente cristiano». Gangale osservava: «bisognerebbe intendersi sul limite e sull'essenza dello Stato e su questo ci pare inutile impiantare una discussione perché crediamo che il chiaro prof. Rensi abbia una idea di Stato diversa dalla nostra». Inoltre in *Aspetti del protestantismo*, III, 16, 19 aprile 1924, Gangale aveva affermato «Rensi ha in sé una tragedia interiore formidabile e non mi stupirei domani di vederlo cattolico».

uomini liberi»[206]. Al di là della concordante definizione di fascismo, le tesi di Rensi erano tuttavia molto distanti da quelle del neoprotestantesimo proposto da Gangale[207].

Anche una delle correnti del fascismo teorizzava l'antiriforma[208]. Uno degli esponenti era Ardengo Soffici, dal quale proveniva un incoraggiamento a «pestare»:

> il popolo italiano non è né ebreo né protestante né massone e non è neanche liberale. Il Fascismo può, anzi deve con perfetta tranquillità pestare su ebrei, protestanti, massoni e liberali, sedicenti rappresentanti e guidatori dell'opinione pubblica, sicuro che il popolo italiano non sarà per nulla toccato. Sarà anzi liberato dalla marmaglia parassita che gli sta sulle spalle per sfruttarlo, corromperlo, istupidirlo e deviarlo dalla sua funzione storica[209].

I revisionisti del fascismo, alla ricerca di una filosofia, scovavano un «grande filosofo», Curzio Suckert. «E sì che c'era Giovanni Gentile», commentava Gangale. Suckert aveva presentato Mussolini come un «uomo della Controriforma», un «nemico dell'Italia moderna, corrotta e disgregata dallo spirito eretico della Riforma», un restauratore della fede, dell'autorità e dell'eroismo, nemico di un'Italia «imbastardita dall'accettazione e

---

[206] CH. L'E., *Effetti di una causa*, «Fede! settimanale anarchico di Coltura e di difesa»; «Conscientia», II, 41, 9 luglio 1924.

[207] Qualche mese più tardi, nel recensire la traduzione rensiana dell'opera di Simmel *Il conflitto della civiltà*, Gangale affermava che la concezione della vita «come lotta in senso assoluto» coincideva con «la nostra fede», esprimendo apprezzamento per la prefazione di Rensi e le sue critiche all'attualismo assoluto, anche se non per le sue critiche all'hegelismo. Cfr. X [Gangale], recensione a G. SIMMEL, *Il conflitto della civiltà*, Torino, Bocca, 1924, «Conscientia», III, 47, 22 novembre 1924; A. POGGI, *Osservazioni allo scetticismo rensiano*, «Conscientia», III, 34, 23 agosto 1924, con una nota redazionale in cui si osserva che la «serena ed esauriente critica dello scetticismo religioso rensiano, fatta dall'amico Poggi rispecchia perfettamente il punto di vista di Conscientia»; cfr. inoltre G. RENSI, *Prefazione* a F. LE DANTEC, *L'ateismo*, Milano, Casa editrice sociale, 1926, nella quale il filosofo genovese contestava l'intransigenza del neoprotestantesimo e l'intolleranza del tutto ingiustificata verso l'ateismo. Recensendo *Realismo* di Rensi Gangale criticava l'interpretazione rensiana di Hegel come positivista, interpretazione che riduce la causa (l'Idea) all'effetto (la natura) e ripropone «la peggiore metafisica», quella del fatto bruto. Dal «realismo al tomismo», osservava Gangale, il passo è breve (rec. di X, «Conscientia», IV, 30 maggio 1925). Per altri spunti polemici contro Rensi: cfr. G. MAZZALI, *Frenologia di un ateo*, «Conscientia», V 20, 15 maggio 1926; G. GANGALE, *Discorso sulla follia*, «Conscientia», V, 30, 24 luglio 1926: «l'ultimo sviluppo della filosofia rensiana poggia su di una interpretazione sbagliata del neo-kantismo tedesco». Il neokantismo reinterpreta, secondo Gangale, le antinomie kantiane come un segno della tragicità immanente nella vita e le "categorie" kantiane come direzioni e "forme" in cui si attua nel mondo la trascendenza della vita.

[208] ID., *Crisi del vuoto patriottico*, «Conscientia», III, 36, 6 settembre 1924.

[209] X [G. Gangale] *Segnalazioni. Incoraggiamenti a pestare* [Ardengo Soffici sul «Popolo d'Italia», 28 agosto 1924], «Conscientia», III, 37, 13 settembre 1924.

dall'assimilazione dello spirito europeo» e iniziatore di una rivoluzione italiana, antimoderna e antieuropea[210]. Gangale osservava che, nonostante il nome «poco nazionalistico», che aveva indotto Alfredo Panzini a definirlo un «lanzichenecco», Suckert si sforzava di riprendere «la grande tradizione romana e cattolica culminata nella Rinascenza», interrotta dalla riforma protestante e dalla rivoluzione francese[211], e, convinto della necessità di dare «una teoria e una finalità teologica al fascismo», era andato «a pescarla nel fondaccio limaccioso dei vecchi depositi dell'Inquisizione»[212]. Gangale invitava Suckert a studiare a fondo il valore spirituale di cattolicesimo e protestantesimo, anziché adoperarli come palle da biliardo per le sue tesi. E a proposito di *Italia barbara*, pubblicato da Suckert con lo pseudonimo di Malaparte per le edizioni di Gobetti, Gangale rilevava la «falsa costruzione d'un italiano feroce e fanatico» e la «incomprensione della natura pacioccona e retorica dell'Italia»[213].

Di fronte alle sagre e al trionfo dell'esteriorità portato all'estremo dal fascismo, «Conscientia» aveva il compito di affermare «la nostra fede dura e intollerante, il nostro moralismo rigido, il nostro volontarismo realistico e preciso, non con l'aria di chi chiede siano tollerate le proprie debolezze religiose, ma con quella di coloro che sanno di possedere la verità». E a Bottai, che parlava di «imbecilli melanconici», Gangale ricordava la

> malinconia di coloro che pensano e vedono più alto e più fondo, la malinconia degli insoddisfatti e dei ribelli, la malinconia che adombrava negli anni tardi la fronte di Lutero e di Mazzini, non la malinconia romantica, ma il segno di nobiltà impresso dal cristianesimo nell'uomo che crea l'ansia l'insoddisfazione e le conquiste[214].

La crisi del protestantesimo europeo

Eppure, non soltanto in Italia la Riforma era mancata. Tutta l'Europa era in crisi, come dimostrava la debolezza della Società delle nazioni – un tema su cui Gangale più volte ritornò; ed erano in crisi soprattutto la Francia e la Ger-

---

[210] C.E. SUCKERT, *La nazione*, 19 giugno 1923, in *Malaparte*, a cura di E. Ronchi Suckert, Famiglie Suckert e Ronchi, 1991, vol. I, 1905-1926, p. 343.

[211] G.G. [G. Gangale], *Lo Stato, la Chiesa e la letteratura*, III, 18, 3 maggio 1924; cfr. ID., *Consensi e dissensi*, IV, 41, 10 ottobre 1925.

[212] ANONIMO [G. Gangale], recensione a C. SUCKERT, *L'Europa vivente*, con prefazione di A. SOFFICI, «Conscientia», III, 3, 19 gennaio 1924; cfr. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., pp. 379-380.

[213] G. GANGALE, *Consensi e dissensi*, «Conscientia», V, 42, 30 ottobre 1926.

[214] X [G. Gangale], *Le Sagre e i malinconici*, «Conscientia», III, 5, 2 febbraio 1924.

mania. La Francia era ancora al Cinquecento, allo Stato consolidatosi dopo le guerre di religione, non era divenuta uno Stato etico, ossia uno Stato moderno, era rimasta uno Stato cattolico e un paese cattolico. Priva di coscienza etica, la Francia era portata da questa assenza ad una «mitificazione» della propria cultura e al disprezzo per tutto ciò che non era francese. A differenza di Gobetti, Gangale mantenne il giudizio negativo sulla Francia anche dopo la svolta laica del 1924, quando, con la vittoria del cartello delle sinistre, il radicale Edouard Herriot divenne ministro degli Esteri. Hegelianamente, Gangale osservava che una rivoluzione politica, per essere efficace, avrebbe dovuto essere preceduta da una rivoluzione religiosa. In assenza di questa «la Francia, sia essa il regno delle libertà gallicane o l'impero concordarista di Napoleone [...] sia la repubblica di Combes o Herriot è cattolica»[215].

La filosofia francese, dal razionalismo cartesiano all'illuminismo, agli «antipapi cattolici» Rousseau, Saint-Simon e Comte, era giudicata da Gangale cattolica, a differenza dell'empirismo inglese, «che è un mezzo di conquista della natura, di potenza per quel popolo calvinisticamente attivista». Non a caso il modernismo, momento di insubordinazione, non di antitesi al cattolicesimo, era sorto in Francia, e i protestanti francesi, rimasti minoranza, erano stati assorbiti dalla cultura liberale.

Ma anche in Germania il «vero spirito protestante» appariva morto da tempo: Gangale formulò una diagnosi spietata e lungimirante intorno alla crisi politica e religiosa tedesca, rivelata dall'elezione di Hindenburg alla presidenza della repubblica[216]. Il successo del vecchio generale segnava la fine sia dell'arcadico sogno di una Europa pacificata, sia della speranza che «le conquiste della civiltà democratica fossero ormai inalienabili». Hindenburg rappresentava un mito destinato a produrre «onde concentriche all'infinito nello spirito del popolo» e «nel gioco delle reazioni e controreazioni della politica estera delle varie nazioni» e a restare, nei suoi effetti, anche dopo la scomparsa del militare. Francia, Germania, Inghilterra continuavano a palleggiarsi le responsabilità senza accorgersi di essere «tutti ammalati di un comune male». Con l'elezione di Hindenburg era stato spazzato via l'utopismo democratico: ma anziché andare a Marx, la Germania tornava all'impero. I protestanti avrebbero dovuto essere «pronti a combattere tutto il passato protestante che ritorna, per creare il protestantesimo avvenire», sapendo «che il protestantesimo eterno è

[215] G.G. [G. Gangale], *Gli ultimi casi di Francia*, «Conscientia», IV, 5, 31 gennaio 1925.
[216] G. GANGALE, *Spettri*, «Conscientia», IV, 18, 2 maggio 1925.

nel suo perenne oggettivarsi; la morte del protestantesimo è il chiudersi in una sua oggettivazione»[217].

La salvezza non avrebbe potuto venire né dal «luteranesimo divenuto schiavo del militarismo e dell'aristocrazia feudale tedesca», né dall'«anglicanesimo puntello in Inghilterra dei conservatori», ma soltanto da quei gruppi, che, come «le sette calviniste inglesi e le chiese libere di qua e di là dell'oceano», «mantengono i loro contatti col popolo e hanno l'occhio fiso all'avvenire»[218]. Orgogliosamente Gangale affermava che «il protestantesimo italiano è il maieuta di un parto faticoso dell'anima europea»[219] e sottolineava «la responsabilità che grava sui facitori di religioni, d'idee, di miti»[220]. La crisi dell'Europa era crisi del protestantesimo: forse, nella scelta di Gangale di abbandonare l'Italia e insieme la militanza attiva per la causa del protestantesimo, ebbe un ruolo importante la mancata comprensione di Barth, che Gangale considerava «lo Spengler del protestantismo tedesco»[221]. Così, sebbene proprio Gangale avesse fornito un contributo determinante alla introduzione della teologia della crisi, l'opera che egli aveva intrapreso fu proseguita da altri.

ANNA STRUMIA

[217] *Ibidem*. Sulla Germania lacerata dal nazionalismo cattolico bavarese e da quello anticristiano di Hitler cfr. ID., *Politica estera cattolica*, «Conscientia», II, 42, 20 ottobre 1923; ID., *L'Europa e l'inutile cattedra*, «Conscientia», III, 9, 1 marzo 1924; ID., rec. a R. SUSTER, *La Germania repubblicana*, «Conscientia», III, 12, 22 marzo 1924.

[218] ID., *Perdigiorni della Lega*, «Conscientia», III, 50, 13 dicembre 1924.

[219] ID., *Spettri*, cit.

[220] ID., *Perdigiorni*, cit.

[221] Annuncio anonimo relativo al volume di M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, edizioni «Doxa», Roma, 1928, in «Bilancia Libraria», I, 4, 15 ottobre 1928, p. 5: «Ecco Barth, lo Spengler del protestantismo tedesco, il principale suscitatore d'uno dei più importanti movimenti religiosi del dopoguerra europeo, alla cui accettazione o rifiuto sono sospese – secondo Keyserling – la vita o la morte del protestantesimo. Egli dunque merita di essere ascoltato». L'unica copia esistente di questo numero di «Bilancia Libraria» è conservata nella biblioteca del pastore Paolo Sanfilippo, che mi consentì di prenderne visione ormai dieci anni or sono. Ringrazio la signora Erica Naselli per avermi nuovamente consentito la consultazione del materiale. Giovanni Miegge giudicò «inadeguata» l'interpretazione «spengleriana» di Barth avanzata da Gangale nella premessa al libro di Strauch (p. 5): cfr. G. MIEGGE, *Introduzione all'edizione italiana* (1949) di K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 1989^3, p. XII.

Maria Mauri, *dir. responsabile* — Unione Arti Grafiche Abruzzesi — Roma

15. Pagina della «Bilancia libraria» con elenco delle pubblicazioni, compresi volumi mai realizzati, e delle recensioni dei libri Doxa su periodici italiani e stranieri.

Giuseppe Gangale e la casa editrice Doxa

L'esperienza di «Conscientia», la rivista che il fascismo chiuse nel febbraio 1927. Nata a Roma, rimane nella capitale fino al 1931 e poi prosegue, fino al 1934, la propria attività a Milano. Di come si presentava nel periodo milanese ci ha lasciato un ficcante ritratto Giovanni Miegge:

> Una lunga e stretta via scura di Milano. Facciate impenetrabili, clericali. Un portone. Nessuna targa, insegna, richiamo esterno. Una scala a scaffali, ordinatissima: le edizioni «Doxa». La silenziosa impiegata ci introduce nel gabinetto di Gangale. Vuoto. Un tavolo da lavoro, sgombro, alcune sedie, una lampada discreta da scrivania. Niente alle pareti. Dietro alla lampada, nella penombra, un cranio voluminoso, un volto piatto, sbarbato, asimmetrico. Due occhi astratti ci guardano attraverso un paio di occhiali. Ci saluta una voce incolore quasi disincarnata. Siamo in presenza dell'uomo più interessante del protestantesimo italiano nell'ora presente.
>
> Parliamo di «Doxa», che egli dirige con l'acuto senso pratico di uomo d'affari. La «ascesi capitalista» qui non è accademia: s'incarna in una azione editoriale. Si sente che per Gangale «Doxa» è un fatto teologico. «Doxa» *deve* riuscire, se Gangale ha da essere certo della sua elezione. E ricordo che già qualche anno fa, quando lo vidi per la prima volta, in una oscura mattina di ottobre a Torre Pellice, ero stato colpito dalla intensità con la quale quest'uomo, che i più credono astratto, teorico, *vive* i suoi problemi e le sue convinzioni. È chiaro, che per lui il pensiero è azione e vale soltanto in vista dell'azione. Ed anche per questo è conforme al suo calvinismo[1].

Miegge conosceva bene Gangale e le motivazioni che lo animavano; nel catalogo di Doxa il suo nome figura quattro volte: la prima come coautore insieme ad Antonio Banfi, Gangale stesso, Nicola Moscardelli ed Adriano Tilgher del volume inchiesta *Cristo Dio* del 1927 e la seconda come traduttore e curatore del testo di Lutero *Il servo arbitrio* del 1930. Nel 1928 aveva tradotto da Max Strauch *La teologia della crisi* e, nel 1931, sempre di Lutero, Miegge curerà e tradurrà *La libertà del cristiano*. I lavori del 1930 e del 1931 ci dicono come la

---

[1] G. MIEGGE, *La fede di Giuseppe Gangale*, «Gioventù Cristiana», I, 3, 1932, p. 35.

riflessione di Miegge su Lutero venga da lontano, visto che la sua opera fondamentale dedicata al fondatore della Riforma uscirà molti anni dopo, nel 1946[2].

La sua rappresentazione dell'ambiente della casa editrice svela pure l'intenzionalità del suo animatore, del suo essere un organizzatore di cultura. Alcuni anni prima, dalle pagine di «Conscientia», in un articolo intitolato *Le vie per una Riforma* (21 ottobre 1922), proprio nei giorni dell'avvento dei fascisti al potere, aveva chiaramente dichiarato il proprio intento; un intento che segna la cifra culturale sia della rivista che della casa editrice.

> Ebbene – scrive Gangale – è tempo di cessare di essere uomini a metà e di smettere di interessarsi – vecchia consuetudine del liberalismo in politica e del positivismo in religione – di un solo aspetto dell'unico problema. La politica, per attuare lo Stato etico, ha bisogno del lievito profondo della Riforma, che non può possedere, come tocca ad una speciale grazia, se la Riforma non si avvicina a darglielo; la Riforma ha bisogno della politica, per ampiamente e latinamente affermarsi. Poiché lo spiritualismo non è ascesi ma milizia che deve, come nel medioevo il Cattolicesimo, tutto di sé improntare; è luce che, come diceva il de Maupassant a proposito dell'Arte, illumina tutto e non s'insudicia neanche sul letame.

Il fine era, quindi, quello di proporre al Paese un'opzione neo-protestante che, in quanto alternativa alla sua dimensione culturale di fondo, ha, prima ancora di una valenza cultural-religiosa, un innegabile profilo storico-culturale. Chiusasi la stagione di «Conscientia» l'impegno di Gangale prosegue, ancora per qualche anno, attraverso Doxa, facendo l'editore tutto in un'ottica di derivazione gobettiana ed anzi, dal rapporto di collaborazione con Gobetti aveva tratto pure conoscenze tecniche su ciò che comportava, materialmente, fare lavoro editoriale. È altresì molto probabile che il volume su Calvino, che è il libro con cui apre l'elenco dei titoli della Doxa, apparso appunto nel 1927, fosse stato pensato per le edizioni gobettiane ove, nel 1925, aveva pubblicato *La rivoluzione protestante* il cui inizio vale tutto un programma. Scrive, infatti, Gangale: «Il cattolicesimo è il male d'Italia. Cattolicismo prima di essere istituto o teologia è mentalità, il riformismo, l'accomodantismo, il gradualismo o, peggio, il quietismo morale religioso politico sono caratteristiche di questa»[3]. Lo stesso Gangale, annunciando il suo saggio sulla sua rivista (n. 38, 20 settembre 1924, p. 4), lo aveva accompagnato da un giudizio che sottolineava l'intenzione di fondo con piena e dichiarata consapevolezza: «Questo libro assolutamente originale –

[2] G. MIEGGE, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Torre Pellice, Claudiana, 1946.

[3] G. GANGALE, *La rivoluzione protestante*, Torino, Piero Gobetti editore, 1925, p. 7.

Anno I, n. 1-2 15 MAGGIO-15 GIUGNO 1928, VI C. C. Postale

BILANCIA LIBRARIA

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO MENSILE DELLA CASA EDITRICE "DOXA"
GUARDIOLA 24 ROMA – S'INVIA REGOLARMENTE GRATIS AI CLIENTI DELLA CASA EDITRICE.
AGLI EDITORI, AI LIBRAI, E, PER UNA VOLTA, A CHIUNQUE LO RICHIEDA

Questo bollettino bibliografico d'una Casa editrice specializzata in certo ordine di libri filosofico-religiosi, non troppo consueti ma certo utili, almeno come elementi di giudizio, alla cultura storica d'Italia, inizia il suo lavoro d'illustrazione dei propri libri e di quelli altrui dello stesso genere, in modo, come si vede, assai modesto. Procurerà, in seguito, di migliorare sia nella forma che nel contenuto e, anche, di uscire, dopo l'estate, con regolare periodicità mensile. Il numero successivo a questo uscirà, intanto, nella prima quindicina di Agosto.

Questo bollettino si propone di attuare il suo compito fiancheggiatore di edizioni filosofiche e religiose, attraverso una sobria e decorosa réclame più a base di suggerimenti critici e rendiconti bibliografici che di autoapologie.

Chiede al pubblico cui quel genere di studi e di libri interessi, di esser letto con qualche simpatia; chiede a chi di questi studi non s'interessi e, pure, casualmente, abbia ricevuto dei « saggi », di essere cortesemente respinto.

B. L.

L E T T U R E

A. MALAVASI: **Francesco d'Assisi e Girolamo Savonarola.** (Bologna, Coop. Tipografica Azzoguidi, 1927, ediz. f. comm).

L'interpretazione del Savonarolismo come religione « del Padre » cioè teocrazia vecchio-testamentaria e quella del Francescanesimo come religione dello spirito, inteso panteisticamente e immanentisticamente, sono schematizzate con molta abilità in questo libretto.

Forse l'Autore abusa di triadi hegeliane nel suo metodo, ma l'importante è che in queste trenta pagine c'è un pensiero che non è una rifrittura.

G. Cairo

D. SAURAT: **Milton et le materialisme chrétien en Angleterre.** (Rieder, Paris, 1928, 12 fr.).

L'A. intende dimostrare come la Cabala, il neoplatonismo emanatistico e, in fondo, materialistico del Rinascimento si prolunghino e sviluppino nella cultura inglese non-conformista del sec. XVI e siano così immanenti al pensiero cristiano da produrre dei ricorsi anche nel nostro secolo con la setta dei « Cristadelfi ».

Non è qui il caso di discutere tale tesi ma ci sembra però che, più che una dimostrazione organica e storica, col necessario sfondo ambientale filosofico-religioso, si tratti qui di un raccostamento — come dire? — empirico tra le dottrine dello Zohar e quelle del Fludd e del Milton. Non occorreva, p. es., riguardo alla indifferenza per la vita transterrena dell'anima individuale e, per converso, alla fiducia nella resurrezione dei corpi, cercar prove nei « cristadelfi », quando c'è, a riprova, una setta di più vasta importanza quale quella « avventista » che dal Saurat è invece ignorata. Come ignorati sono i rapporti del Milton con le idee del battismo inglese, che pure sarebbe stato necessario marcare. Più che un libro organico, insomma, ci pare, questo del Saurat l'insieme di acute ricerche particolari, delle quali quella sul Milton, per la notevole vastità e per l'acutezza interpretativa costituisce indirettamente una assai utile e viva esposizione del pensiero miltoniano.

P. Crudi

E. LE ROY: **Come si pone il problema di Dio.** (Edizioni Athena, Milano, 1928. L. 8).

Si tratta della stampa italiana del noto e un po' vecchio lavoro di Le Roy.

Acuta trattazione ed, anche, abile dife-

16. Prima pagina del primo numero della «Bilancia libraria», bollettino-catalogo della casa editrice Doxa (maggio-giugno 1928).

scrive – determina per la prima volta le linee di pensiero e l'azione del giovane protestantesimo italiano».

Calvino è il primo di trentadue titoli che la casa editrice pubblicherà tra Roma e Milano; nove usciranno in quest'ultima città e ben ventitré durante la permanenza nella capitale.

Tutti i volumi di Gangale, fatta eccezione per la citata *Rivoluzione protestante* e per le *Tesi e amici del nuovo protestantesimo*[4], usciranno per i tipi di Doxa, compresa la seconda edizione di quest'ultimo libro apparsa nel 1930. Tra il 1927 e il 1934 Gangale pubblicherà ben quattro libri: oltre al citato *Calvino* del 1927, che avrà una seconda edizione nel 1934 – ultimo libro edito dalla Doxa – nel 1928 uscirà *Apocalisse della cultura*, nel 1929 *Revival* e, nel 1932, *il Dio straniero.*

Ci sembra, tuttavia, che sarebbe un giudizio non rispondente a verità considerare il significato della casa editrice solo perché Gangale aveva affidato ad essa i propri lavori. Basta, infatti, scorrere l'elenco dei titoli per rendersi conto di come Doxa abbia contribuito a dare voce alla cultura del protestantesimo europeo attraverso le tre collane – storia, religione e filosofia – cui aveva dato vita. A ben vedere, infatti, il progetto della casa editrice sembra muoversi lungo due linee ben precise. Da una parte si puntava, risalendo alla storia stessa della Riforma, ad introdurre nella cultura italiana momenti e figure non molto noti della cultura protestante. In questo ambito va collocato il lavoro del germanista Giovanni Necco, cui dobbiamo i volumi *Poesie di Lutero* del 1927, con una seconda edizione nel 1930, *Poeti della Riforma* del 1928 e *Lo spirito filisteo* del 1929; quello di Bruno Revel, autore, nel 1930, di una *Storia di Cromwell,* curatore, sempre nel 1930, del volume di Oliver Cromwell *Discorsi e lettere della Rivoluzione. 1635-1658* e, nel 1933, della *Vita di Gustavo Adolfo*; nonché lo studio di Giuliano Pischel su *Il regno degli anabattisti* del 1927 e, nel 1931, con traduzione ed introduzione di Antonio Banfi, il *Rembrandt* di Georg Simmel.

A questo gruppo riteniamo appartenga anche il *Calvino* di Gangale. Insomma, se rimettiamo in ordine questo filone – Lutero, Calvino, Rembrandt, Cromwell, Gustavo Adolfo, gli anabattisti – emerge con chiarezza l'intenzione di far conoscere personalità e movimenti che sono dirompenti rispetto alla cultura tradizionale italiana ed alla mentalità che essa finisce, necessariamente, per influenzare. Da un'altra parte si puntava, quasi a completamento di quella sopra ricordata, a far entrare nella cultura italiana ben individuate correnti di pensiero della cultura protestante: pensiamo alla sociologia di Ernst Troeltsch ed alle opere di Paul Tillich e di Georg Simmel cui abbiamo già accennato.

[4] Roma, Edizioni Bilychnis, 1926.

Di Troeltsch pubblica, nel 1930, in traduzione italiana *Agostino: l'antichità cristiana e il medioevo* e, l'anno successivo, la *Sociologia delle sette della mistica protestante.* Si tratta di una scelta significativa: Troeltsch, infatti, spostò la speculazione ideologica sul piano della filosofia e dello storicismo; piano nel quale egli individua il relativismo come momento determinante della crisi religiosa della contemporaneità. Egli proponeva, inoltre, una riforma delle istituzioni ecclesiastiche per liberarle dal peso del Medioevo e criticava l'interpretazione romantica ed idealistica del problema religioso. L'incontro con le dottrine sociali ed il pensiero di Max Weber, avvenuto agli inizi del secolo scorso, furono alla base di uno dei suoi studi più eccellenti, quello dedicato a *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani,* del 1912, in due volumi apparsi in traduzione italiana, rispettivamente solo nel 1949 e nel 1960.

Altrettanto significativa è la scelta del teologo protestante tedesco, americano dal 1933, Paul Tillich, di cui Gangale pubblica *Lo spirito borghese e il Kairos*. Come ha scritto Giorgio Bouchard: «La caratteristica più tipica del pensiero di Tillich è il suo tentativo di dare un'interpretazione protestante alla storia (e alla cultura): principali strumenti di questa interpretazione sono i concetti di *Kairos,* teonomia e demonico»[5]. Secondo Tillich l'essere è identificato come soggetto e come oggetto e, ad esso, si contrappone il non essere come forma demoniaca. L'uomo, così, è perpetuamente tentato dal non essere, ma è salvato dal Cristo. È Dio, infatti, che interviene partecipe della condizione dell'uomo e, così, l'uomo, nella realizzata unità con Dio, acquista un nuovo essere.

Se accanto agli scritti di Troeltsch e di Tillich consideriamo pure i lavori di Simmel e le idee di Karl Barth, si può dire che è attraverso Doxa che arrivano in Italia i primi importanti contributi della nuova teologia europea.

Nel 1932 Gangale sentirà la necessità di fornire, nelle ultime pagine del suo *Dio straniero,* la chiave di lettura del lavoro della casa editrice raccogliendo i libri fino ad allora pubblicati, ventisei, in precisi ambiti classificatori. Cinque titoli sono raccolti sotto la titolazione «interpretazioni e figure» e sono i libri citati su Rembrandt, Agostino, Cromwell nonché il saggio di Eduard Thurneysen su *Dostojewsky* del 1929 e quello di Revel su *Dürer* del 1928; sotto la dizione «problemi del tempo» raccoglie sette volumi tra cui quello che è, forse, uno dei testi più radicali contro la cristianità costituita e fissata nei suoi riti e nei suoi conformismi, ossia *L'ora* di Soren Kierkegaard, apparso nel 1931 nella traduzione di Banfi; la già citata *Teologia della crisi* di Strauch, nonché lo studio di Mario Manlio Rossi sul contributo puritano ed ebraico alla genesi del capita-

---

[5] G. BOUCHARD, *Tillich Paul*, s.v., in *Grande Dizionario Enciclopedico*, t. XX, Torino, UTET, 1991, p. 11.

lismo, *L'ascesi capitalistica* del 1929, oltre al volume sul *Cristo Dio* cui gli stesso ha collaborato. Le altre sezioni riguardano «storia e documenti», che comprende cinque titoli tra cui i libri di Troeltsch e di Pischel ed i *18 Poeti della Riforma* del Necco; «testi luterani» che comprende i tre testi ricordati di Lutero ed, infine, gli «scritti di Gangale» che comprende i suoi titoli, cinque, fino ad allora pubblicati.

La casa editrice ebbe un certo successo; segno che, pur nei limiti delle proprie possibilità e nell'ambito di una situazione generale minoritaria in cui si trovava in un'Italia fascista e cattolica, al suo progetto vi era attenzione. Alcuni dei volumi, come il *Cristo Dio* del 1927, e la prima edizione del *Calvino,* dello stesso anno, furono ben presto esauriti. Un successo l'ottenne pure uno degli ultimi volumi pubblicati dalla Doxa, il *Sommario di storia del cristianesimo* di Karl Heussi, apparso nel 1933, nella traduzione di Gangale stesso; un libro, questo, ripubblicato nel 1953 dalla Claudiana con un'aggiunta di Giovanni Miegge.

Da ciò che resta della «Bilancia libraria», vale a dire del bollettino bibliografico mensile della casa editrice Doxa, pubblicato in Roma tra il 1928 ed il 1929, si arguisce che altri libri erano stati progettati, ma poi non sappiamo per quali motivi non vennero editati. Così, per esempio, nel settembre 1929 Gangale aveva annunciato un suo lavoro dal titolo *Igitur* il cui senso è così riassunto: «Dunque trentun anni: l'ora di ricapitolare il primo atto della propria esistenza con inesorabilità e pacatezza. Ecco questo libro»[6].

Un altro testo annunciato e non realizzato è la *Storia della Riforma italiana del 500* che doveva essere scritto a tre mani ed in tre volumi e che era così annunciato:

> Sarà la prima grande opera organica pubblicata fin ora in Europa sulla Riforma Religiosa Italiana del 500. Sarà impostata in modo assolutamente nuovo e messa in rapporto con la Storia della Letteratura, della Filosofia e della Morale. Sarà preceduta da una paziente interrogazione di tutti gli archivi possibili[7].

Ed ancora, dovevano essere pubblicati testi di Max Weber e di Calvino e su Gioacchino da Fiore, Tommaso Campanella ed Erasmo; nonché un volume sull'America «vista nei suoi aspetti spirituali e religiosi più sintomatici...» di Antonio Banfi veniva annunciato un libro su *Cultura e Teologia Europea degli*

---

[6] P. SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo del nuovo protestantesimo italiano,* Genova, Lanterna, 1981, p. 77.

[7] *Ibid.*

Storia della Riforma italiana del secolo XVI

Il lavoro di preparazione per la grande « Storia della Riforma Religiosa in Italia nel secolo XVI » non ha avuto in questi mesi interruzioni. Il Comitato apposito s'è diverse volte riunito e ha coordinato i risultati dei propri sondaggi bibliografici ed archivistici; ed ha dovuto per ciò constatare che l'ampiezza del lavoro da svolgere è maggiore di quella preventivata e le ricerche che intendevamo in un primo momento limitare agli archivi italiani, si impongono ora necessarie anche presso archivi di città estere ove tanta parte della attività di nostri riformati si svolse. Da ciò una feconda lentezza nello sviluppo del lavoro. D'altra parte, si profila pei prenotatori la possibilità di aver, per **100 lire**, quattro volumi invece dei **tre** da noi impegnati. Infatti col prossimo fascicolo di B. L. faremo, assai probabilmente, le nuove condizioni di prenotazione sulla base di quattro volumi con l'aumento a 130 lire del prezzo complessivo di prenotazione. Provvisoriamente però, anche per tutti coloro che si prenoteranno fino all'uscita del prossimo fascicolo di B. L., il prezzo resta di 100 lire. Chi crede, approfitti.

Intanto noi riconfermiamo al pubblico il nostro impegno di dare presto all'Italia una Storia definitiva della sua Riforma.

Cedola di Commissione Libraria

(Tariffa speciale, § 79, Boll. Post. 1921)

Da ritagliare e restituire firmata in busta aperta affrancata con cent. 5, alla Casa Editrice DOXA - Guardiola 24 - Roma

Il sottoscritto commissiona in prenotazione al prezzo ridotto di Lire cento la « Storia della Riforma Italiana » edita dalla Casa Editrice DOXA e versa contemporaneamente, all'uopo, la prima rata di Lire cinquanta al conto corr. post. 1-3800 e s'impegna di versare la seconda rata di Lire cinquanta alla ricezione del primo volume.

Firma e indirizzo leggibili

....

....

(data) ....

● **I NOSTRI VOLUMI VENGONO INVIATI** in tutta Italia franchi di porto, ad eccezione delle commissioni in assegno.

● **PER L'ESTERO** i prezzi qui segnati aumentano del 50 %.

● **CHI SPEDISCE DANARO** preferisca alla cartolina vaglia il versamento nel nostro conto corrente n. 1.3800 (chiedere il modulo a qualunque ufficio postale). Risparmierà.

● **CHI COMMISSIONA IN ASSEGNO** ricordi che le spese postali sono a suo carico, benchè esse vengano alleggerite col nuovo sistema da noi adottato per cui l'ufficio postale destinatario versa direttamente il danaro riscosso al nostro conto corrente.

● **I NOSTRI CLIENTI** ricevono in dono regolarmente « Bilancia Libraria ».

● **IN CASO DI RITARDATO PAGAMENTO** per le prenotazioni alle serie turchina la Casa editrice grava di assegno di L. 30 più spese postali l'invio del volume uscito immediatamente dopo il 31 luglio. In caso di rifiuto dell'assegno, la Casa editrice, a distanza di 15 giorni, spicca tratta postale per L. 30 più spese postali. In caso di rifiuto di questa segue protesto legale.

● **PER OGNI CONTESTAZIONE** la sede legale per ambedue le parti è Roma.

● **ESEGUIAMO IN GIORNATA**, con precisione e cura, tutte le commissioni.

ai primi di settembre:

IGITVR

di GANGALE

Dunque. Trentun anni. è ora di ricapitolare " il primo atto „ della propria esistenza con inesorabilità e pacatezza. Ecco questo libro.

otto lire 15 % a chi si prenota subito

Nell'ultima pag. della copertina troverete le cedole speciali per commissioni.

17. Pagina della «Bilancia libraria» dove si annuncia l'uscita (mai realizzata) di *Igitur* di Gangale.

ultimi tempi. Nulla di tutto questo, però, si concretizzò. Si trattò, come si può ben capire, di un lavoro meditato di alto profilo; a ben vedere la continuazione di un impegno cominciato su «Conscientia» e, come per «Conscientia», anche questo interrotto dal fascismo.

Si interruppe, così, un disegno ambizioso cui Gangale si era applicato con piena consapevolezza e che, nel 1926, così aveva esplicitato al socialista Guido Mazzali:

> Insomma, quello che voglio dimostrare è che la crisi dello spirito europeo è un derivato della crisi interna del protestantesimo: e appunto per questo noi cerchiamo un superamento dialettico, ideale e pratico, della crisi del protestantesimo[8].

Non si trattava certo di una novità; era il proseguire su una linea annunciata; era lo stesso obiettivo che si proponeva «Conscientia» che, a mo' di sottotitolo, riportava due frasi di intenzione programmatica: «È diretto a tutti coloro che ritengono l'avvenire d'Italia strettamente connesso colla sua rinascita spirituale» e «Si propone di rievocare le tradizioni italiane di riforma religiosa per trarne motivi attuali di rinnovamento nazionale».

La casa editrice Doxa altro non era che l'estremo e lucido tentativo di mantenere fede ad una coerenza che solo la violenza liberticida aveva potuto stroncare.

PAOLO BAGNOLI

---

[8] G. MAZZALI, *I protestanti di "Conscientia"*, «Avanti!», 13 marzo 1926, cit. in SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo*, cit., p. 37.

Giuseppe Gangale ed i meridionalisti

Giuseppe Gangale spiega, in tal modo, «la *sua* parte» nella nascita della rivista «Conscientia» e nel *revival* del calvinismo: «Lutero un giorno s'era rifiutato di *deponere conscientiam*», ma aggiungendo subito che fattore decisivo della scelta religiosa era anche «la fatale base» della terra d'origine, la Calabria: l'*astoricità* di una regione, segnata dalla ribellione del card. Ruffo allo spirito razionalista rivoluzionario, in uno con quello

> spirito nomade di popolo privo di senso estetico e di immaginosità in mezzo a una natura ch'esso sente sconsacrata e all'ombra delle brutte chiese barocche rurali, luogo dei riti, che san di misterico, delle sue plebi; popolo che tenta l'ignoto, se contadino, all'estero, se borghese, negli impieghi statali.

Anzi

> anche lo spirito meridionale che ha perduto la "forma" greca col cristianesimo e che respinse, nei suoi asceti, il cattolicismo come compromesso del contenuto nella forma, non può acquietarsi se non trova il suo senso in una forma[1].

Gli «par fatale», allora, che tocchi a lui «scismatico», alieno d'ogni contatto con la religiosità popolare, cercar qualcosa al di là dei «limiti del misticismo metafisico, tedesco o meridionale» per tentar di «trascendere l'"informe" oriente della mia razza e mio in una "forma" che rendesse perfettamente la fede fanatica e discettatrice dello spirito bizantino»[2]. Proprio per questo «forse la Riforma mi ha portato davanti a Calvino», e tale orientamento a dar vita a «Conscientia». Né «luteranesimo del sentimento», né «misticismo schleiermacheriano», né «il revival inglese di Wesley o Darby o lo spiritualismo svizzero di Sismondi», ma solo Calvino eletto a «nuovo simbolo», «spirito profondamente

---

[1] G. GANGALE, *Revival*, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 79-80. Una sintesi di *Revival* è comparsa nel 1959 su «Gioventù evangelica» a cura di G. Bouchard.

[2] *Ibid.*, p. 80.

classico e mediterraneo» o «affermazione antistorica, antirazionalista e fanatica della Riforma». Gangale avverte

> la necessità di rovesciare la posizione revivalistica del protestantismo dell'Ottocento, la religione dell'intuito, dell'esperienza edificante e del sentimento nella dialetticità di una esperienza drammatica e nella forma precisa ed intransigente del protestantesimo eroico dei Riformatori[3]:

Revival come Antirevival

Calvino quale «simbolo romantico», ma «atto d'accusa alla "religione" (nel senso più vasto) europea di due secoli, all'inutile vangelo democratico traccheggiante sulla pace e sulla guerra incapace di credere e di agire», ora occorreva recare tale «spirito critico e filosofico a salvaguardare «Conscientia» dal pericolo estetico». Certo

> calvinista, «Conscientia»: ma culturalmente libera; [...] *Antirevival*. Ma soprattutto lotta contro le mediocrità, i semplicismi, gli adattamenti che l'esaurimento dei due grandi "revivals" precedenti (darbysta e metodista) portava a galla[4].

«Conscientia» intendeva fare i conti con tutto quel mondo neoprotestantico, quello altrove definito come «ospitalità protestante per la cultura», il cui modello era la rivista «Bilychnis» nata a Roma nel 1911, «rivista di varia cultura religiosa», aperta a tutti i versanti di quel vasto magma di esoterismo, misteriosofia, teo-antroposofia che si agitava nel panorama delle riviste italiane del primo Novecento in uno ed in antitesi con la stagione vociana. Trattavasi delle varie forme in cui si manifestavano i cenacoli di quell'«alessandrinismo religioso nidificante nei salotti protestanti»[5], «nel vasto pigolare di uccelli mistici», dai teosofi ai massoni, dagli esoterici ai cattolici modernisti. Nel tentativo di tal rilancio Gangale avvia il rapporto con vasti settori del mondo spiritualizzante della capitale e del Paese, che vorrebbe trovare soluzione alla crisi spirituale d'inizio secolo, dopo la grande conflagrazione mondiale. Proprio a tal nuovo ruolo del protestantesimo in Italia, agli inizi del Novecento, si riferisce la celebre espressione sull'«ospitalità protestante per la cultura», ma ora occorreva andar ben oltre, oltre «il paradosso del protestante-

[3] *Ibid.*, pp. 80-81.
[4] *Ibid.*, pp. 81-82.
[5] *Ibid.*, pp. 70; cfr. anche pp. 68-69.

simo italiano». Così «Conscientia», nell'opposizione di «una concezione rigorista della vita nei riguardi della cultura profana umanistica razionalista», in virtù della «propria antipatia puritana verso l'umanesimo» e della critica spietata al dannunzianesimo, diveniva un simbolo, proprio come il *suo* Calvino, che

> mentre agitava il mito della Riforma mancata in Italia nel secolo XVI, dimostrava che l'Italia era cattolica, che la vita politica, l'arte, la filosofia italiana erano e dovevano essere cattoliche: guelfi o ghibellino, miscredenti o credenti, gli italiani son cattolici[6].

Qui stava il paradosso: l'acuta analisi critica della realtà di un Paese contraddittorio non avrebbe mai conosciuto, nemmeno per mano dei neo-calvinisti di «Conscientia», la via della Riforma. L'agitare il mito della «Riforma mancata» non significava per Gangale e per quelli di «Conscientia» tentarne la realizzazione nel XX secolo:

> il paradosso era per suscitare il senso degli eletti in una minoranza, i fermenti di una nuova vita e cultura, che fosse "italiana" senza proporselo e protestante senza falsarighe; ma molti semplici non capirono e crederono che volessimo "fare" la Riforma[7].
>
> In verità, capire che cosa precisamente «Conscientia» volesse, era arduo; essa non sistemò nulla, non fece elaborazioni dottrinali, si limitò ad esprimere una passione protestante non superante gli spunti e gli appunti giornalistici; il suo scopo era e doveva esser solo la creazione di uno stile austeramente protestante dopo l'anarchia culturale e religiosa dell'Ottocento[8].

---

[6] *Ibid.*, pp. 84.

[7] *Ibid.*, pp. 85.

[8] *Ibid.*, «Conscientia», settimanale della Chiesa battista, iniziò le sue pubblicazioni a Roma il 21-1-1922 diretto dal capitano d'artiglieria, metodista episcopale, Carmelo Rapicavoli sino al settembre 1923 e poi da Piero Chiminelli sino al 28 giugno 1924. Ma fu decisivo sin dall'inizio il ruolo svoltovi da Giuseppe Gangale (1898-1978) di Cirò Marina, redattore capo e poi condirettore col Chiminelli sino al gennaio 1927, quando la rivista cessò le pubblicazioni. Cfr. S. RIBET, *L'opera giovanile di Giuseppe Gangale* (1922-1934), tesi di laurea, Roma, Facoltà Valdese di Teologia, 1971; P. SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale, araldo del nuovo protestantesimo italiano*, pref. di G. Bouchard, Genova, Lanterna, 1981; *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927,* a cura di D. Dalmas, A. Strumia, Torino, Claudiana, 2000. Antonio Banfi pubblicò su «Conscientia» una serie di articoli dal febbraio al maggio 1926, raccolti col titolo di Correnti calviniste moderne, ove per la prima volta si ebbe notizia in Italia della teologia di R. Bultmann e della «teologia dialettica», come di Albert Goerland della scuola di Marburgo, autore di *Religionsphilosophie (*1923). Sul n. 25 del 20 giugno 1925 di «Conscientia», nella rubrica «Iscrizioni», campeggiano alcuni passi di Thomas Müntzer, tratti dal volume del Caracciolo, *Bagliori di comunismo nella Riforma. La guerra dei contadini* (1921). Su Müntzer cfr. il bel libro di T. LA ROCCA, *Es ist Zeit (apocalisse e storia)*, Bologna, Cappelli, 1988. Dopo che «Conscientia» ebbe terminato le pubblicazioni nel febbraio 1927, la casa editrice Doxa continuò a pubblicare volumi sino a

Questo lo spettro in cui il calabrese Gangale credette bene di inserire anche i cosiddetti "meridionalisti": la questione della sua terra la vedeva come legata al «nuovo senso del protestantesimo». Gli «Stati di spirito» delle singole regioni meridionali erano inscindibili dalle vicende politico-sociali di quelle regioni. Il politico incontra, allora, il pastore, proprio come in Puglia Tommaso Fiore incontra il pastore Castiglione venuto dal Nord per ri-evangelizzare le terre meridionali. Sino alla chiusura nel febbraio 1927 «Conscientia», «letta da cinquemila persone ogni settimana, condivisa pienamente da poche centinaia di giovani, guardata con simpatia ma con riserva dalla precedente generazione protestante fallita...», rappresenta la breve stagione del ritorno sulla scena del protestantesimo in un Paese, che, alle soglie del Concordato, forse tenta per l'ultima volta di fare i conti con la religione senza far ricorso alla «melassa cattolica», proprio quando il papato, quasi «obbedendo alle vecchie tendenze monarcomache dei Gesuiti», decideva di puntare sui "popoli" per fronteggiare il potere dello Stato e magari controllarlo attraverso i parlamenti, antico vanto dei riformatori protestanti. Di qui, «Conscientia», non a caso, «è la Sfinge che il protestantesimo non potrà oltrepassare senza risponderle»[9].

---

quando Gangale non ebbe lasciato l'Italia nel 1934. «La predestinazione calvinista degli eletti fu per noi l'usbergo della nostra situazione di minoranza religiosa in condizioni di inferiorità culturale in una terra in cui da secoli trionfa lo spirito relativista ed umanistico». Per tal ragione, anche a fronte di situazioni di «Bibliocrazia assoluta», «approvammo Calvino, legislatore a Ginevra: egli era, per noi, il credente fanatico ma ricco del senso di una realtà da lui perseguita giorno per giorno, con viso scettico e duro senza ottimismi sulle sorti magnifiche e progressive» (cfr. G. GANGALE, *Itinerario calvinista*, «Conscientia», IV, 51, 19-XII-1925).

[9] *Ibid.*, p. 87. Ad onta dell'impegno di Buonaiuti e di Murri, «il democratismo cristiano è un travestimento della social-massoneria ed il modernismo un travestimento della filosofia idealistico-borghese» (p. 69). Su Buonaiuti, «un complicato tipo di ribelle sottomesso» (Rapicavoli), ed i modernisti cfr. *Lo specchio dei modernisti*, in *Revival,* cit., pp. 68-70; *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 47-58. Cfr. infine la recensione di Gangale al libro di E. BUONAIUTI, *Gesù il Cristo*, edito da Formiggini, «Conscientia», V, n. 26, 26-VI-1926. Vittorio Macchioro, non uscendo dalla «teologia liberale» dei vari Ritschl ed Harnack, cioè «la giustificazione scientifica dei "revivals" tedeschi, inglesi e franco-svizzeri», concepì cattolicesimo e protestantesimo come termini di una dialettica di esteriorità ed interiorità, eventualmente da «trascendere in un nuovo Cristianesimo»: V. MACCHIORO, *Lo spirito della Riforma*, «Conscientia», I, 1, 21-I-1922. Parimenti da una lettera di Edouard Berth a Gangale del 10-III-1925, pubblicata su «Conscientia», si evince l'influenza soreliana su Gangale. Non a caso Berth trovava *Rivoluzione protestante* «colmo di idee interessanti» (cfr. *Una resistenza spirituale*, cit., p. 68). Su Mario Missiroli, intelligente «scompositore d'idee» sulle orme dell'Oriani in *Monarchia socialista (1913)*, sul «dramma della mancata riforma protestante nella penisola», cfr. *Revival,* cit., p. 73; G. GANGALE, *Anime religiose. M. Missiroli*, «Conscientia», III, 46, 15-XI-1924.

Lettere pugliesi

Scriveva Tommaso Fiore al Salvemini il 4 aprile 1924:

> Dopo ho scritto un po' sulla Critica Politica e su Conscientia con lo pseudonimo di *Ulenspiegel*. Ma per ora vorrei comporre il libro sussidiario regionale per la Puglia [*Arsa Puglia*] e ci sto lavorando. Perciò niente articoli... Le confesso non senza apprensione, che se sono completamente fuori da ogni politica e non esco nemmeno da casa, *non ne sono guarito dentro di me*. Mi pare impossibile che tanta canaglia debba prevalere così facilmente...[10].

Ora «manderò quanto prima qualcosa a "Conscientia"»[11] – scriveva Fiore il 22 febbraio 1924. Infatti Gangale l'aveva invitato il 2 febbraio 1924 a collaborare a «Conscientia» con articoli di «Motivi religiosi» oppure «d'indole etico-sociale inquadrata naturalmente nel nostro punto di vista cristiano» e poi con un articolo sulla «Situazione spirituale in Puglia» da inquadrare in una nota serie di «Studi regionali» apparsa sulla rivista[12], come ribadito nella lettera dell'11febbraio 1924. Ma le premesse dell'incontro si erano avute con una recensione anonima del libretto di Fiore, l'*Eroe svegliato, asceta perfetto*, su «Conscientia» del 24-XI-1923, che era lusinghiera e foriera di ampi rapporti tra il gruppo battista e l'intellettuale di Altamura. Infatti per il tramite di quel gruppo Fiore conobbe Adriano Tilgher, i pastori Carlo Lupo e T. R. Castiglione, il pittore Roccangelo Paradiso di Santeramo, Cesare Teofilato e Giovanni Costa, allora redattore dell'editrice Bilychnis, che introduce Fiore alle IRES di Palermo, ove apparvero *Arsa Puglia* ed il volume sull'Ariosto.

Nella lettera a Gangale del 5 marzo 1924, Fiore scrive testualmente:

> mi occuperò, se le poco felici condizioni in cui mi trovo a vivere me lo consentiranno, di pubblicazioni che riguardano la vita pubblica in connessione coi problemi religiosi. [...] Spero di mandarle il mio primo articolo fra pochi giorni[13].

---

[10] *Tommaso Fiore e i suoi corrispondenti (1910-1931)*, a cura di C. Nassisi, Manduria, Lacaita, 1999, p. 99.

[11] *Ibid.*, p. 93: «Ho dovuto sudare a far capire che la fine di un uomo non può esser quella di fare il candidato, e molto meno il fine. Amendola ha pensato a me, pur senza conoscermi personalmente» (*ibid.*).

[12] *Ibid.*, pp. 88-89.

[13] *Ibid.*, pp. 96-97. La collaborazione di Fiore a «Conscientia» iniziò con l'articolo *Giovanni Gentile regna*, a firma *Ulenspiegel*, sul n. 13 del 29 marzo 1924. Cfr. la lettera di Gangale del 6-IV-1924: «il suo articolo era davvero ottimo: mi auguro che la Sua collaborazione non si faccia desiderare» (p. 100).

In una lettera a Gangale del 9 aprile 1924 riprende quel che aveva scritto all'amico Moreno il 22 febbraio 1924: «lascio la politica senza rimpianti»[14], per aggiungere qualche giorno più innanzi:

> non le aggiungerò quello che altri sanno, che cioè tre anni di vita politica e di lotte con Salvemini, dal '19 in poi, mi hanno non già dissestato, che io non posseggo nulla, ma vincolato per molti e molti anni a pagamenti cui mi sono scioccamente sobbarcato e che in niun modo mi riguardavano. Ad ogni modo ora son fuori della politica da poco prima della marcia su Roma e deciso a restarne fuori ed a riprendere, il meno male che posso quaggiù, i miei studii[15].

In una lettera a Gangale del 18 luglio 1924, dopo che nelle lettere del maggio 1924 Gangale aveva sottolineato il carattere «religioso e morale» della sua rivista, come la sua origine calabrese, il debito nei confronti di Gioacchino da Fiore, ecc.:

> ...certo che della religiosità del dopoguerra non potrei occuparmi se non col tempo, acquistando cioè una discreta serie di libri e scrivendo via via [...]; la difficoltà è che la Puglia è piena di leggende cattoliche e superstiziose che sono poeticamente molto belle, ma non so quanto nello spirito del Vangelo. Sicché la difficoltà per me da questo lato non è piccola, non potendo fare a meno di queste leggende che costituiscono l'anima popolare [...]. Se lei insiste per gli studii sulla religiosità del dopoguerra, me lo dica: comincerò sin da ora a predisporre la materia e me ne occuperò a fondo. Va bene? E naturalmente più in là potremo riparlare degli stati di spirito in Puglia e di critiche alla rivista[16].

Gangale esortava, allora, i suoi interlocutori ad una lotta, ad una forma di lotta eroica tipica dei riformatori: «*vita* significa *lotta*, sviluppo, *autonomia*»[17]. In tale spirito Gangale partecipava alla nota pagina di «Vita Meridionale», sulla

---

[14] *Ibid.*, pp. 101-102.

[15] *Ibid.*, p. 103; cfr. pure pp. 104-105.

[16] *Ibid.*, p. 116.

[17] GANGALE, *Revival*, cit., pp. 80-81. Gangale partecipa pure alla pagina di «Vita meridionale», che dura sino al maggio 1925, pubblicandovi *Il problema del Sud* (III, 47, 16-XII-1924), già pubblicato col titolo, *Viaggio nel Sud,* «Conscientia», III, 33, 16-VIII-1924; cfr. pure *Questioni meridionali*, «Conscientia», IV, 2, 10-I-1925. Recensendo l'amico torinese, Gangale scriveva polemicamente: «Gobetti, però, sembra non si preoccupi del problema dei contadini, del come cioè creare una mentalità rivoluzionaria nei contadini del meridione. Eppure una delle cause del fascismo fu l'inerzia dell'Italia meridionale» («Conscientia», III, 30, 26-VII-1924). Si noti, pure, l'ironia del Gramsci sulle «elucubrazioni neo-protestanti», in *Per la verità*, Roma, Riuniti, 1974, pp. 344-346.

rivista di Piero, incontrandovi i più noti meridionalisti: Azimonti, Carano-Donvito, Stolfi, Vinciguerra, Fiore, Dorso, Bellini e tanti altri. Il tema del Mezzogiorno era considerato essenzialmente un problema "spirituale", ragion per cui si auspicava

> l'azione rinnovatrice sia nuova, sia sopratutto politico-religiosa, e tenda a staccare il contadinato dalla parrocchia ed a porlo contro a questa come alla nascosta avversaria della sua autonomia e della sua libertà di movimenti[18].

Da allora in poi su «Conscientia» scrissero vari intellettuali meridionali, come Bellieni, Bonavia, Fiore, Petrini, Vinciguerra, Pignato, l'autore di *Pietre*, Puglionisi, Sciortino, l'autore di *Ventura*.

L'esperienza del rapporto col neo-protestantesimo, «quel vasto mondo di studiosi e ricercatori che è il mondo protestante», «ma incapaci finora di rompere la *scorza* per invadere il vasto campo circostante», si evince dalla lettera del 21-XI-1924 di Fiore al pastore valdese Tommaso Riccardo Castiglione, discepolo del Salvemini ed amico dei Rosselli, giunto a Bari nel 1923 per riorganizzare, insieme con Carlo Lupo, gli evangelici pugliesi, una figura interessante ed emblematica per comprendere appieno pure lo stesso Fiore.

È ben strano questo legame tra uomini differenti per formazione: Fiore, Dorso interamente volti ai problemi politici, Gangale, Castiglione orientati, invece, ai problemi spirituali e religiosi, come testimoniato dallo scambio di lettere intercorse innanzitutto intorno a quel progetto di «Studi regionali» preannunciato da Gangale sin dal maggio 1924.

Lo sforzo di sprovincializzazione politico-culturale si coniugava, allora, con l'attenzione alle singole realtà regionali, quasi a radiografare problematiche e situazioni d'un Paese uscito sconvolto dalla guerra. Ma dinanzi all'abisso della guerra, quasi conseguenzialmente, si cerca soluzione e sollievo in argomenti di carattere spirituale: quella ricerca di una «nuova religiosità della guerra e del dopoguerra». In tal crogiuolo di libertà, giustizia e religiosità va cercato il senso pregnante della rubrica redazionale «Studi regionali», poi denominata «Stati di spirito», che vede all'opera tra gli altri Camillo Berneri per la Toscana, Santino Caramella per la Liguria, Tommaso Fiore per la Puglia, prima Dorso poi Vinciguerra per la Campania, Carmelo Puglionisi per la Sicilia, Camillo Bellieni per la Sardegna, Cento per le Marche, Latronico per la Basilicata.

Quindi, la collaborazione dei meridionalisti si sviluppa lungo la direttrice della «situazione spirituale», degli «Stati di spirito», appunto, regione per regio-

[18] G. GANGALE, *Rivoluzione protestante*, Torino, Piero Gobetti editore, 1925, p. 86.

ne, quasi a voler dar conto di quel di più ideologico-spirituale che prima non si era mai preso in considerazione nell'analisi del tema meridionale, in linea con quel che scriveva Gangale quando sosteneva che «la nostra politica è religiosa e morale», sollecitando dal 23 giugno 1924 di continuo articoli sulla situazione di *crisi* profonda in cui versa l'Europa appena uscita dalla prova più terribile della sua storia millenaria: come era potuta scoppiare una guerra così terribile tale da sconvolgere il modo di vita di intiere popolazioni coinvolte insieme con gli e-serciti al fronte proprio quando sembrava che gli uomini potessero fare a meno per sempre della guerra? È il senso della sua (auto)-biografia apparsa nell'opuscolo, *Tesi e amici del nuovo protestantesimo*, ove si dà ampio spazio al suo «profondo senso religioso della vita, indissolubilmente legata ad una visione realistica e laica»[19]: «attraverso l'idealismo crociano io credo di rivivere la morale cristiana ed i problemi della libertà. Non credo sia fatica vana, non credo ci sia altra via. Il Cristianesimo è l'esperienza storica più formidabile». Di qui occorre necessariamente ripartire...

«Le confesso che anch'io vado seguendo con la massima attenzione le pubblicazioni di Conscientia sul Mezzogiorno e che vi trovo sempre da imparare»[20] – gli scrive Fiore l'8 maggio 1925.

È la concezione autonomistica di Fiore il perno delle sue scelte politiche, dalla lotta al centralismo al «rinnovamento spontaneo dal basso», anzi in quella libertà che, «dacché mondo è mondo, risiede nel popolo, nel diritto del popolo a governarsi da sé autonomamente». L'ascendenza cattaneana di una concezione della democrazia come autonomismo e di un «regionalismo dal basso» accomuna Fiore, Dorso e Zuccarini, insieme col gruppo della «Critica politica», nonché Umberto Zanotti-Bianco, vicino agli ambienti del modernismo. Ma Fiore, più degli altri, propende per una forma di «socialismo evangelico + populismo democratico». Infatti scriveva a Cesare Teofilato il 2 giugno 1925: «io sono fuori d'ogni chiesa costituita, ma non so concepire la vita e la religiosità altrimenti che come libertà. Questo, per intenderci così alla grossa, non per venire fuori con filosofemi»[21].

La pubblicazione del noto *Stati di spirito delle Puglie* su «Conscientia», il 29 novembre 1924, di cui parla Gangale nella lettera a Fiore del 5 luglio 1924 ed in quella del 1 dicembre 1924, induce quest'ultimo a richiedere altri articoli

[19] *Tommaso Fiore*, cit., p. 147. Cfr. anche le note a pp. 131, 151.

[20] *Ibid.*, p. 183. Cfr. i riferimenti a Boine ed ai vociani, «l'idealismo d'anteguerra», in *Rivoluzione protestante*, cit., pp. 25-27. Cfr. S. TIMPANARO, *Anime religiose. Giovanni Boine*, «Conscientia», III, 7, 16-II-1924.

[21] *Tesi e amici del nuovo protestantesimo*, a cura di G. Gangale, Roma, Bilychnis,1926, p. 30.

«intorno alla religiosità di guerra e di dopoguerra», come *Vaglio dei teosofi* del 12 dicembre 1925, nonché le ultime due delle sue *Lettere pugliesi*, già apparse sulla «Rivoluzione Liberale», dopo la soppressione di quest'ultima. Fiore fa esplicito riferimento alla diffusione in Puglia della traduzione della Bibbia commentata dal pastore Giovanni Luzzi e poi agli scritti di Ugo Janni, antesignano del movimento ecumenico nel nostro Paese, ma pure alla vitalità della «borghesia produttiva», ossia di quei nuovi ceti di industriali e di imprenditori «dall'anima aperta e spregiudicata, che hanno una mentalità se non marxista, certamente non ostile ad ogni riforma più audace», distinguendoli nettamente da quella «piccola borghesia umanistica» di salveminiana memoria, oramai resasi del tutto improduttiva. Sia pure «per ragione di tattica», Fiore, però, si andava orientando verso il PSU di Turati e Treves, alla maniera di Salvemini e Carlo Rosselli, come effettivamente fece dopo il delitto Matteotti. Infatti non intendeva affatto, dopo un iniziale coinvolgimento, seguire la via, che s'annunciava impotente data la loro natura «incerta e ibrida», dei noti «gruppi della RL», verso i quali s'affannava invano il pastore Castiglione, come scrive in una lettera del 3 dicembre 1924. Tra l'altro è in una lettera a Carlo Rosselli del 6 settembre1926 che egli si lamenta pure per la mutilazione dell'ultima delle sue «Lettere pugliesi»: «Ne ho mandata una nientemeno che a Gangale, che da un pezzo insisteva per averne, ma non la vedo ancora a stampa, e se verrà fuori, Dio sa che tagli da parte di lui. Ahimè, nemmeno io sono per Calvino...»[22]. In una lettera del 20-XI-1924 il pastore Castiglione, impegnato in Puglia a creare un movimento cristiano-sociale, richiese il contributo di Fiore circa

> la reinterpretazione marxista, nella quale,meglio che in qualsiasi forma d'umanitarismo astratto, dovrebbe poggiare la nostra concezione politico-religiosa. Insomma al partito socialista è mancato sinora un contenuto spi-

[22] *Ibid.*, p. 278. Cfr. pure la lettera dell'8-V-1925. *Stati di spirito in Puglia*, apparve in «Conscientia», III, 48, 29-XI-1924. Cfr. *ibid.*, pp. 114, 150, 153 n. In una Puglia «divisa tra spiritismo e socialismo» – scrive Castiglione a Fiore – «hai ragione di dire che non siamo stati capaci di rompere la *scorza* nella quale noi ci siamo avvolti» (p. 153). Ma vi è pure un altro riferimento polemico alla «severità» del Gangale, ed è di Cesare Teofilato, un insegnante anarchico definito da Fiore «lo scrittore di "Conscientia"», che in una lettera a Fiore del 24-IX-1925 definiva Gangale «terribile» a causa dei suoi feroci tagli: «due articoli furono ridotti ad un moncherino mostruoso» (pp. 245-246), con replica del Fiore che non sa spiegarsi simile duro atteggiamento gangaliano (p. 247). Dopo aver ringraziato Gangale per aver ripubblicato «parte delle mie lettere meridionali», dichiarandosi attento lettore delle «pubblicazioni di "Conscientia" sul Mezzogiorno», Fiore chiede di conoscere i motivi perché «la leggenda di S. Francesco a Bari» non è stata pubblicata e di riaverla, dato che non è stata pubblicata nemmeno su «Bilychnis» da Costa (pp. 178-183). Cfr. pure l'articolo *Come ho visto Santo Nicola*, «Conscientia», 23 maggio 1925, che analizza la cattolicità popolare pugliese con la vasta partecipazione contadina ai pellegrinaggi religiosi: «Chi riavvierà ad una vita più sana queste folle primitive?».

rituale, una visione della vita meno schematica di quella semplicistica della lotta di classe cui subentrerà, coll'avvento del "regno", l'arcadia del collettivismo[23].

Replica Fiore il 21 novembre 1924:

> Per il vostro movimento cristiano-sociale, sono lieto che vada innanzi. Naturalmente, per me, come credo per te, il marxismo non è l'unica libertà da conquistare, ma un gran passo verso la libertà. Il maggiore resta sempre quello del Vangelo, cioè quello della liberazione di tutte le forze spirituali e morali dal dominio dello Stato accentratore e sopraffattore, in politica, come dal dominio dell'egoismo, nel campo morale. La lotta di classe non è che una parte della lotta per la libertà. E quanto all'avvenire, io mi rimetto al futuro, che evolverà da sé il regno, cioè la bontà e la giustizia[24].

Da taluni spunti delle due ultime «Lettere pugliesi», come dagli *Appunti per un programma socialista per il Mezzogiorno*, in «Quarto Stato» del 23 ottobre 1926, si evince come Fiore dissenta da Dorso sulla questione della piccola borghesia meridionale, non crede affatto, in maniera ancor più netta del Salvemini, ad una loro intima *catarsi:* «non c'è nulla da dire e da scoprire in questi paesi tra le vecchie forze. Il rivolgimento avverrà per l'azione delle altre forze». Aderendo ai socialisti, Fiore sente viva l'esigenza di far sì che gli uomini del Sud acquisiscano «maggiore coscienza di diritti sempre più vasti» in un «blocco storico allargato» raccolto intorno al PSU. Proprio in nome del quesito, «partiti unitari o autonomisti?», la palla passa al Dorso, col quale sin dagli esordi era legato da una vivace *concordia discors*. Come la pensava Gangale a proposito di tal dilemma? Una cosa è certa: voleva comprender meglio quel che s'agitava sotto pelle tra i meridionalisti. Gangale intendeva scrutare attentamente ove mai potesse collocarsi la componente «neo-protestante» all'interno dell'antifascismo e del vasto schieramento socialisteggiante.

---

[23] *Ibid.*, p. 198. Ebbe a scrivere Castiglione su «La Rassegna Pugliese», aprile-giugno 1967: «denominatore comune, forse, è stata l'ansia della libertà e della giustizia o,se si vuole, un modo di sentire la vita religiosamente, come *dover essere,* come ricerca di un mondo migliore. Non dimenticate [...] che egli [Fiore] si è fatto interprete, in Italia, di Tommaso Moro (l'Utopia) e di Erasmo, e che ha sempre tenuto d'occhio la Chiesa e le Chiese, quali depositarie del *messaggio messianico di Gesù*. Bisogna cercare, nello spirito del Nostro, la vena profonda di religiosità di cui egli non parla facilmente!». Castiglione aveva dato vita, ai primi del '25, al periodico indipendente «La Buona Parola», aspirando a «far penetrare fra il popolo quella rivoluzione delle idee, che andatasi compiendo «in altri campi, parlando sempre del popolo come della sola risorsa per la nazione e per il domani politico». Cfr., infine, C. MILANESCHI, *Ugo Janni pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979.

[24] *Ibid.*, pp. 145-146.

Poco prima che, sul numero del 31 maggio 1924, Fiore polemizzasse con l'articolo su «La Stampa» di Bergeret, pseudonimo di E. Maroni, dal titolo, *Dio, il Popolo, il Profeta*, sul suicidio di Felice Momigliano, visto come «il suicidio di un'epoca intera di democraticismo e di profetismo religioso, da Mazzini a Wilson, ed al posto di questo, il trionfo del realismo politico», scrivendo il 31 maggio 1924 su «Conscientia»: *Teopompo ovvero della religiosità politica*[25], Gangale il 27 maggio scriveva a Fiore per ricordargli emblematicamente: «tenga però presente la necessità di dare un tono religioso alla Sua critica crociana; Lei lo sa, la nostra politica è religiosa e morale»[26]. Di qui apparirà su «Conscientia», il 28 giugno 1924, *Pseudo-protestantesimo*, a pochi giorni dal delitto Matteotti ed in aperta polemica con Croce, che individuava il carattere «protestante» della riforma Gentile, «volta a colmare l'abisso tra la religiosità volgare e l'irreligiosità anticlericale» – Fiore si chiedeva se mai potesse considerarsi protestante «una riforma imposta dall'alto e gettata addosso ai poveri cristiani, senza che questi siano chiamati non dico a viverla nel loro spirito ed a vivificarla intimamente, ma almeno a far sentire la voce della loro coscienza?». Gli replicava Gangale:

> Lei potrebbe scrivere una serie di tre o quattro articoli sulla "nuova religiosità del dopoguerra" esaminandola nelle idee e negli autori "religiosi" di questi ultimi anni? Si tratterebbe di vedere che cosa – dopo Croce e Gentile – di solido e di diverso abbia dato finora la generazione uscita dalla guerra[27].

Fiore contrappone alla riforma «pseudo-protestante di Gentile», "paternalistica" e verticistica, «adatta all'indole degli italiani ed alla loro mancanza di vita interiore», la tradizione di quei «protestanti» come Salvemini, Monti, Lombardo-Radice[28], ma come pure Adriano Tilgher, collaboratore di «Conscientia» e di «Bilychnis»[29], coscienza critica dei «piccolo-borghesi al bi-

---

[25] *Ibid.*, p. 147. Cfr. pure l'*Introduzione* di C. NASSISI a *Tommaso Fiore*, cit., p. XCI, su Fiore che parla di «blocco storico allargato», articolato in un ventaglio di forze: braccianti, contadini,fittavoli, mezzadri, operai portuali, pescatori ed, infine, ceti medi produttivi. Cfr. infine T. FIORE, *Scritti politici 1915-1926*, a cura di F. Grassi, Bari, De Donato, 1980, pp. 75-90.

[26] «Conscientia», III, 22, 31-V-1924.

[27] *Ibid.*, pp. 106-107, pp. 111-112. Cfr. *Ulenspiegel* [T. Fiore], *Pseudo-protestantesimo*, «Conscientia», III, 26, 28-VI-1924.

[28] Fiore già il 29 marzo 1924 aveva pubblicato su «Conscientia», *Giovanni Gentile regna,*schierandosi contro lo statalismo accentratore e burocratico del regime montante, che mirava a colpire «il significato più profondo dello Stato, quello della libertà che non può esser che responsabilità dell'individuo nello Stato e per lo Stato».

[29] Si rammenti che Adriano Tilgher è autore de *La versione greca della vita*, per i «Quaderni di Bilychnis» nel 1923, come del noto *pamphlet* antigentiliano, *Lo spaccio del Bestione*

vio», agitati da «un fatalismo triste», da «una piega di tristezza», tipica dell'anima meridionale.

> Come uscire da questo fatalismo "ab extra", da questo fatalismo greco-musulmano che è, in fondo, un calvinismo capovolto? Come risolvere questo in un fatalismo interiore, come persuadere i meridionali che ciascuno porta in sé il proprio fato e il proprio Dio e non lo riceve dal di fuori? [...] Trasformare questa piega di tristezza in solco profondo che scuota le intime fibre dello spirito meridionale, che lo svegli dall'inerte contemplazione di quel fatalismo che è la sua creazione stessa e che lo sproni a nuove e insonni creazioni ed azioni, può essere il compito di una classe intellettuale dirigente[30].

Il «riformista del messianismo»

Se sin dal tempo della Riforma la curia papale si era poggiata sulle monarchie assolute contro i popoli, come teorizzato da De Maistre e De Bonald, ora crollato l'impero absburgico, baluardo della cattolicità sin dall'età della Restaurazione, in Vaticano, come già si è notato, si decide di puntare sui popoli contro gli Stati parlamentari liberal-massonici.

> La democrazia cristiana sarà in Italia un sintomo ed una preparazione. La politica della Chiesa sarà d'ora in poi assorbire la massoneria inutilizzandola nel suo ganglio centrale, la Francia. È la Chiesa, ora, che proclama i "giusti" diritti dell'uomo e la pace umanitaria ed al motto "trono ed altare" può bene sostituire il mazziniano "Dio e popolo"[31].

È il metodo del «massonevangelismo» che paradossalmente mette capo in Italia all'assunzione nel PPI di don Sturzo della nozione teologica di «popolo di Dio» in politica:

> il metodo del massonevangelismo si scopriva metodo cattolico (popolarismo di don Sturzo), le masse cattoliche che i protestanti volevano «evangelizzare» e che i massoni volevano obbligare a passar per le Forche Caudine di Porta Pia, s'erano riconciliate allo Stato attraverso il PPI senza quella formalità; e del resto, i massoni di palazzo Giustiniani accettavano il giuoco e sorridevano a Sturzo[32].

Trionfante, proprio nelle edizioni del torinese nel 1925, tanto che M. Vinciguerra gli dedica un profilo su «Rivoluzione Liberale» (III, 38, 14-X-1924).

[30] G. GANGALE, *Questioni meridionali*, «Conscientia», IV, 2, 10-1-1925.

[31] GANGALE, *Rivoluzione protestante*, cit., p. 75.

[32] *Ibid.*, pp. 75-77.

Conclude Gangale: «è chiaro che se il protestantesimo italiano doveva identificarsi in democrazia cristiana e massonevangelismo, esso era finito, almeno nella sua funzione», ora che lo spirito liberal-protestantico di marca britannica, che «aveva forgiato la mentalità risorgimentale», divenendo creatore di autonomie, era anch'esso finito del tutto con la pace di Versailles del 1919. Si può subito osservare che Gangale non coglie appieno il significato dell'appellativo dato a Sturzo di «riformista del messianismo», che non a caso lo rendeva creatore di autonomie regionalistiche, al pari dei meridionalisti, ma con quel qualcosa in più di «Stati di spirito», che proprio Gangale pare non avvertire. Come non tener presente che è avvenuta con Sturzo e la nascita del PPI il 18 gennaio del 1919 un'operazione di alto profilo in «teologia politica»: la maggior secolarizzazione possibile del concetto di «popolo di Dio»?[33] Sturzo ha accettato la sfida del Risorgimento, anzi dello spirito del Risorgimento, ed ha rilanciato alla grande...

È un meridionalismo autonomistico-regionalista, quello di don Sturzo, etichettato quale «riformista del messianismo», oppure «messianico del riformismo» da Gobetti, che distingueva tra il ruolo di Sturzo e la prospettiva di dissoluzione dei popolari. Sturzo aveva compreso che non era possibile "rifondare" società politica e società civile nel Mezzogiorno, senza una radicale «rivoluzione spirituale" del pensiero dei cattolici, creando con ciò una sorta di modello per Gangale: Sturzo, per Fiore, come pure per Dorso, era stato capace di «un rovesciamento spirituale da operare nel Paese», cioè quella stessa saldatura politico-morale che Gangale voleva creare tra rivoluzione protestante e rivoluzione meridionale: ossia quel «vangelo della democrazia», su cui concordava pure Fiore. Il punto di decollo stava nello «sviluppo autonomo dell'individuo come coscienza universale del bene», che segnava l'arco da Cattaneo, la «vera guida spirituale della democrazia italiana», sino ad allora. Fiore, scrivendo a Zuccarini nel febbraio 1923, approvava i due punti principali del discorso di Sturzo a Na-

[33] Cfr. il discorso di Sturzo al primo congresso nazionale del PPI a Bologna il 14-16 giugno 1919, ora in L. STURZO, *Opere scelte*, vol. I, *Il popolarismo*, Bari, Laterza, 1992, pp. 54-55. Cfr. pure F.S. FESTA, *La sovranità del popolo e lo Stato*, «Rocca», 10, 2000. «La riforma statale parte dal basso come consenso, lotta, dinamismo; scende dall'alto come attuazione; viene dall'intimo come tendenza spirituale espressa e sintetizzata; è tradotta ed adattata nel contingente dell'azione politica e direttiva: non si può assolutamente prescindere dalla forma, cioè dall'organamento istituzionale centrale e periferico e dalla espressione esteriore, ordinata e gerarchica degli istituti sociali; ed è stoltezza pensare che possa attuarsi una riforma semplicemente morale ed intima, senza che tocchi la natura, i limiti e le forme costitutive degli enti pubblici» (L. STURZO, *Riforma statale ed indirizzi politici*, in ID., *Il partito popolare*, vol. I, Bologna, Zanichelli, 1956, p. 122).

poli dei primi del 1923 su *Il Mezzogiorno e la politica italiana*, cioè la politica tributaria insieme con la «coscienza del problema meridionale»[34].

Se è pur vero che «in Italia esiste una sola politica religiosa, quella che segna la meridiana di S. Pietro»[35], riecheggiando Gioacchino da Fiore scrive:

> il *mito apocalittico*, sempre negato nelle epoche critico-razionalistiche (medioeval-riformismo cattolico, liberalprotestantismo), è sempre riaffermato nelle epoche messianiche (*proto*cristianesimo, anabattismo di Müntzer, sino al marxismo [sic!], esso è la molla della storia e d'ogni rivoluzione in cui dobbiamo credere per fede, anche se sappiamo per ragione che *nessuna rivoluzione è apocalisse definitiva* (così il pessimismo e l'ottimismo sono dialetticamente conciliati)[36].

Qui sta il nodo del riformismo applicato al messianismo sturziano che Gangale sfiora soltanto quando tratta dei limiti di una rivoluzione, eppure egli, come Gioacchino, pare vivere quasi alla ricerca di una filosofia della storia, anche se con toni critici. Il «riformismo del messianismo» invece accomuna più di quanto non sembri Sturzo con Fiore, Dorso e Zuccarini: in Italia non è possibile nemmeno sognare un *revival* della Riforma, figuriamoci una rivoluzione: è «l'impotenza rivoluzionaria degli italiani». Per Gangale «in conclusione, la crisi dello spirito europeo è un derivato della crisi interna del protestantesimo», sì che occorre cercare «un superamento dialettico, ideale e pratico, della *crisi* del protestantesimo». Scrive: «la mia vita è tesa nello sforzo di articolare nel protestantesimo la leva che solleverà molte cose sulla terra» , infatti «le grandi crisi religiose sono anche crisi letterarie, allo stesso modo per cui sono, simultanea-

---

[34] NASSISI, *Introduzione*, cit., p. L.

[35] GANGALE, *Rivoluzione protestante*, cit., p. 8.

[36] G. GANGALE, *Apocalisse della cultura*, Roma, 1928, pp. 6-7. Cfr. pure p. 8. «La nostra concezione dell'Evangelo è *eroica:* noi rigettiamo ogni interpretazione sociniano-umanitaria del medesimo. La storia dell'Evangelo, di cui la storia precristiana è la preparazione, si sviluppa come dialettica di rivoluzione e riformismo. Al *proto*cristianesimo (rivoluzionarismo difensivo-catacombale?) succede un riformismo (compromesso teologico-politico-morale tra vecchio e nuovo, tra paganesimo e cristianesimo, cattolicismo insomma). Questo è negato da un nuovo rivoluzionarismo (luteranesimo-calvinismo-anabattismo) a cui succede un nuovo riformismo (il liberalismo politico-religioso-economico dei secc. XVIII e XIX) che, a sua volta, è negato da un nuovo rivoluzionarismo hegelo-marxista» (*Tesi e amici*, cit., p. 8). Se la Riforma protestante si spezzò, «per cause ed occasioni esclusivamente dovute alla mentalità tedesca», «*nell'antitesi tra luteranesimo*, espressione dei ceti nobiliari e terrieri, *ed anabattismo*, espressione dei ceti contadini», per Gangale, ora «il luteranesimo conservatore, prussiano, hegeliano» ed il marxismo possono considerarsi «un travestimento laico di tale antitesi».

mente, crisi politiche e sociali... tutto si risolve nella religione, sicché accanto al protestantesimo v'è sempre un cattolicismo, accanto agli eletti dei dannati»[37].

Ora

> il popolo italiano, scettico-critico nelle classi colte, superstizioso nelle classi povere, non ha impulso religioso tale da improntarne la politica. Perfettamente. Essendo questa, conseguenza di una riforma religiosa mancata, i casi sono due: o è possibile eliminare la causa della deficienza politica preparando una rivoluzione religiosa oppure non è possibile...

Allora «noi non abbiamo Patria perché non abbiamo avuto Riforma religiosa che sola unifica, cementa le regioni e gli spiriti, sola dà il senso messianico del compito da adempiere», anzi «un mito patriottico concreto in Italia non esiste, né credo sia mai esistito»[38]. Alla fine l'Italia è il papato ed anche quando i giovani cattolici alla Murri si illudono di poter svolgere un ruolo autonomo, vengono «stroncati dalla condanna del modernismo e dal gentiloniano accordo clerico-liberale». In fondo, «noi crediamo che alla vera democrazia non si possa arrivare che attraverso e dopo una rivoluzione religiosa»[39]. Paradossalmente, sul piano metodologico, Gangale s'avvicina a Sturzo, infatti solo la religione cementa istituzioni e spiriti, dando loro un senso messianico, non apocalittico, ma Sturzo, da cattolico, tenta di sperimentare una soluzione concreta, al punto tale che Vaticano e regime fascista lo spediscono all'estero, in esilio.

«Il cattolicismo ha alimentato e mantenuto il dissidio tra coscienza religiosa e coscienza politica del cittadino», infatti mentre «i paesi protestanti superano con la Riforma il dissidio; nei paesi cattolici il dissidio rimane aperto a tutt'oggi»[40].

> Nello Stato protestante la Chiesa si risolve, da istituto giuridico supernazionale, nella coscienza dei cittadini i quali sono i soli arbitri di ogni costituzione e dissoluzione di vincoli giuridici [...] Nei paesi cattolici, invece, la separazione tra Chiesa e Stato ha ucciso la coscienza etica dei cittadini e ci ha dato una politica di ordinaria amministrazione...

[37] *Tesi e amici*, cit., pp. 13, 32. Ora, «solo l'ascesi protestante può spezzare il circolo in cui è impigliato il marxismo, il quale non si accorge che la rivoluzione comunista gli è diventata tra le mani, fatalmente, una rivoluzione liberale» (p. 10). «Il protestantesimo originariamente societario e comunitario cadde nella crisi liberale; divenne individualismo ed ottimismo individualistico: sicchè l'attivismo che avrebbe dovuto aver per fine il Regno comunitario di Dio, ebbe per fine l'individuo singolo. Ecco il capitalismo liberale...La proprietà oggi, infatti, è deificazione della materia; non ha insomma l'assoluta realtà dello spirito...» (p. 11).

[38] *Ibid.*, pp. 38; cfr. anche p. 42.

[39] *Ibid.*, p. 89; cfr. anche pp. 36, 90.

[40] *Ibid.*, p. 18; cfr. anche pp. 36-37.

Come esiste un duplice modo di filosofare: un filosofare messianico ed un filosofare «olimpico», così esiste una doppia verità: una verità fideistica per le masse ed una verità di ragione per gli intellettuali e gli uomini di scienza, sì che vi è

> l'originale impronta cattolico-umanista in quanto considera il pensiero come «*humanae litterae*», come cosa cioè innocua, privata, aristocratica, incapace di fermentare la società, [...] c'è anche tutta l'intima sfiducia verso le rivoluzioni, verso la storia, verso i messianismi; c'è la mentalità compromessista espressa nella distinzione di verità di fede per la massa, e verità di ragione tollerata dalla questura del pensiero solo per poche cose private di vizi filosofici a condizione che non si facciano sentir troppo...[41]

Gangale non intende cedere alla separazione tra politica e religione, che si tramanda anche nell'anticlericalismo, comprende bene che compito primario della Riforma sta nel superare in tronco «la necessità di lasciar la "superstizione» alle folle e la verità *sibi et paucis amicis*», a maggior ragione oggi che la Chiesa cattolica «è un organo sopravvissuto alla funzione». Caduti per strada modernismo e murrismo, «il PPI è una seconda edizione della vecchia democrazia cristiana; democrazia che, parente prossimo del cosiddetto socialismo evangelico, costituisce una dei relitti del secolo dei lumi, che, stanco di lottare, interpretò il Vangelo come apologia della tolleranza e la democrazia come un *embrassons nous* generale», cioè il PPI sarebbe il frutto del nuovo atteggiamento paternalistico della Chiesa, «grandiosa associazione internazionale di credenti», «una tirannia dolcificata a base di ostentate premure o di tutela dei bisogni dei popoli e delle anime», al fine di immobilizzare il sovversivismo delle masse, *ne succrescat socialismus*, «non per inserire il cattolicismo nella rivoluzione come pensa l'ala sinistra popolare oggi prevalente, ma per impedire la rivoluzione socialista minacciata agli albori del novecento», proprio come «le monarchie che si costituzionalizzano, si riducono a funzioni simboliche per sopravvivere a sé stesse ed aspettano tempi migliori»[42]. Ma tale paternalismo, che «è sempre stato un metodo per ritardare in un popolo minorenne la maggior età, e per incanalare in vecchie forme le nuove aspirazioni», non implica affatto una rinuncia ai diritti della teocrazia, anzi «l'Italia è la terra del compromesso e del cattolicismo»: «il cattolicismo è il male d'Italia». A riprova di ciò Gangale rileva

[41] *Ibid.*, p. 23; cfr. anche pp. 20-24.

[42] *Ibid.*, pp. 40-42, 78-81. Cfr. G. GANGALE, *Critica del popolarismo*, «Conscientia», IV, 26, 27-VI-1925.

> la scarsa profondità spirituale di un popolo che non ha avuto riforma religiosa, che non sente l'esigenza della critica, l'esigenza alla sistemazione dell'attività politica in una vissuta visione della vita e la concepisce – come fanno i demo-liberali – quasi attività inferiore (ordinaria amministrazione, abilità, scalata al Parlamento) o – come fanno i repubblicani ed i socialisti – in una scalata al capitalismo o al Quirinale – o come fanno i popolari – in un messianismo equivoco, in quanto vuole indirizzare la Chiesa cattolica, elemento per sé stesso direttivo e moderatore, ad un messianismo sinistrorso, malcerto e pseudofraternevole[43].

Consapevole che «mentre il protestantesimo ha portato nel mondo il concetto della lotta, cioè della storia, l'ascetismo fugge il male, ed il cattolicesimo patteggia col male (morale gesuitica)»[44]. Gangale distingue tra messianismo ed apocalittica, avocando il messianismo al protestantesimo, «la vera religione dello spirito, che non è semplice cristianesimo primitivo», e sostenendo con vigore che è stato il cattolicesimo a deviare in «un'aspettazione apocalittica che gli fece accettare la realtà terrena, così come era». Contro il paternalismo clericale e conservatore l'unica parola d'ordine è l'*autonomismo*, sul quale convergono Fiore, Dorso, Zuccarini, e persino l'illusione di Sturzo e dell'ala sinistra popolare: «in fondo le *élites* intellettuali sono superiori ad ogni paternalismo politico e religioso». Solo nell'autonomismo, per Gangale, «è l'unica base per dare una coscienza protestante e ribelle alle masse», proprio quel principio protestante dell'«autonomismo spirituale» da diffondere particolarmente «tra le masse delle organizzazioni proletarie, le quali sono le uniche o, per lo meno, le prime che possono capire in Italia il protestantesimo»[45]. Infatti Gangale non nasconde la sua scarsa fiducia

> nella possibilità di scismi nelle masse cattoliche non politicamente organizzate (l'esser organizzate è già un principio d'autonomia), [...] mentre nelle masse organizzate, invece, c'è già un principio protestante, l'autonomismo spirituale, il senso eroico dell'azione (rivoluzione), il messianismo del fine,

infatti «il laicismo non è di un tempo, ma è nei tempi». Di contro «la pace cattolica è la *Pax* romana, pace d'equilibrio imperiale», il sogno teocratico di riunire le masse dei credenti sotto il papa nella *stasi* d'una pace cattolica, ove

[43] *Ibid.*, p. 42; 54-57. I popolari vivono «nell'illusione d'inserire il cattolicismo nella rivoluzione liberale di ieri o rossa di domani» (p. 80).

[44] *Ibid.*, p. 60; cfr. anche pp. 64-67.

[45] *Ibid.*, p. 82; cfr. anche pp. 80-81.

stasi è lo stesso termine che usa Dorso per indicare il periodo immediatamente successivo alla «conquista regia» sabauda, la «stasi regia» per indicare il «paludismo» ove i vecchi ceti dirigenti intendono gettare le masse contadine. Gangale comprende come la denuncia di Dorso, Fiore, Zuccarini sia la stessa dei neoprotestanti: il disegno dei ceti dirigenti sabaudi è lo stesso sogno ghibellino-cattolico del *De Monarchia*.

«È inutile farsi illusioni. Il cattolicismo è espressione di un'altra civiltà, cioè di un'altra cultura, di un'altra politica, di un'altra economia»[46]. Su tale base Gangale intendeva incontrare le forze alternative al sistema sabaudo, non a caso i meridionalisti, cioè non i fautori di mere autonomie regionalistiche, ma i più convinti sovvertitori dell'ordine instaurato dalle vecchie classi dirigenti all'ombra dello scudo sabaudo. Ho più volte spiegato che l'attenzione di un Dorso al Sud non gli viene dall'esser solo un meridionalista, ma essenzialmente dall'esser uno studioso di scienza politica, che ben comprende come la cartina di tornasole per rinnovare *in toto* il Paese non può non esser la risoluzione della questione meridionale, intesa come la questione nazionale per eccellenza. Gangale ed i meridionalisti, come Dorso e Fiore, hanno compreso che, per poter mutare il Paese, una strategia politica non è sufficiente se non è legata al rinnovamento "spirituale" delle future classi dirigenti. Eppure

> anche se i cattolici, respirando l'aria della civiltà moderna, accettando l'equivoco della doppia verità (politica e religiosa), anche se domani si mettessero alla testa di movimenti socialmente rinnovatori o patriotticamente giusti, la pressione vaticana sopraggiungerebbe, per il suo equilibrio diplomatico, a neutralizzarli. È il caso del PPI[47].

Gangale non crede affatto, pur con alcune contraddizioni, come nelle sue affermazioni sui «casi Miglioli», all'intima capacità di rinnovamento del PPI, anche della sua ala sinistra , perché non ha alcuna fiducia nei cattolici, ed in ciò influenza la visione del PPI, come transizione «suicida» ai partiti operai, che ne avranno Gramsci e Gobetti. Ma Fiore, Zuccarini e specialmente Dorso non ne sono affatto convinti: in un Paese cattolico come l'Italia la funzione di autorinnovamento dei cattolico-democratici, col peso di una rinnovata coscienza religiosa sulla politica, stimolata proprio dalla «diversità protestante», era indispensabile e necessaria per salvare la democrazia e poter creare una nuova classe dirigente per costruire uno Stato su basi totalmente rinnovate.

---

[46] *Ibid.*, p. 95.

[47] *Ibid.*, p. 96; cfr. anche pp. 97-100. Cfr. pure gli articoli sul popolarismo in *Una resistenza spirituale*, cit., pp. 186-193.

Un incontro particolare?

Dall'attenzione agli eretici del Risorgimento, ossia gli avversari della famigerata «conquista regia», sino agli eretici religiosi non poteva non tornare sulla scena il tema orianesco-missiroliano, che ha i suoi antefatti nel dibattito risorgimentale, di quanti in Italia sostenevano che il «male morale» del Paese era stata la mancanza di una Riforma religiosa come quella protestantica. È attraverso «Conscientia», di cui possiede alcuni numeri del 1925 e del 1926, come pure il testo *Tesi e amici del nuovo protestantesimo*, ove compaiono Fiore, Bellieni, Puglionisi, Sciortino e Vinciguerra, ma non lui, che Dorso si appassiona alla tematica della «mancata Riforma» in Italia, ragion per cui pareva ben difficile sperar di raggiunger qui una «democrazia integrale» sul tipo di quelle anglosassoni. Dorso conosceva pure il volume del Gangale, *Rivoluzione protestante*, ove era ricompreso l'articolo apparso nella rubrica di «Vita meridionale», *Il problema del Sud*: la questione meridionale considerata «anzitutto un problema spirituale». Infatti, mentre nel Nord si è almeno avuta un'influenza dei Paesi confinanti, «una riforma a scartamento ridotto», nel Sud si è ancora «nella pre-riforma», ove il bracciante-contadino è in preda a «pratiche religiose magiche» di una «vastissima superstizione». Attraverso le parrocchie svolgenti «in ciascun villaggio quello che, in grande, è, per l'Italia, il Vaticano», la Chiesa esercita sulle plebi «un controllo conservatore, moderatore, antirivoluzionario»: «l'Italia meridionale appare una fortezza triangolare chiusa ai suoi vertici da S. Gennaro di Napoli, da S. Nicola di Bari, da S. Rosalia di Palermo». Infatti, «casi Miglioli, prove di autonomia e di educazione del contaminato nel Sud invano si cercherebbero». Per Gangale, quindi, «nessun movimento politico rinnovatore riuscirà tra le masse del Sud, se non si propone di colpire al cuore la parrocchia e se non terrà conto della *forma mentis* pseudo-religiosa del contadino»[48]. Sulle orme della ricerca gangaliana di una nuova «forma spirituale», l'afflato etico-politico di Dorso si arricchisce di una valenza inusitata per altri meridionalisti, ma non per Fiore: l'esigenza di «una radicale rivoluzione di spiriti», che, riformando l'*attitudine* religiosa dei meridionali, ne prepari appieno la rivoluzione politica. La «diversità protestante» all'insegna del «chi rinnova il cielo, rinnova anche la terra», fa ben comprendere al Dorso che la Riforma fu un evento rivitalizzatore per gli ambienti cittadini, per i ceti artigianali e mercantili emergenti. La Riforma, specie quella calvinistica, fu un'«ideologia dinamica», un'«etica

[48] *Ibid.*, pp. 85-86; cfr. anche pp. 36-37.

del lavoro», che weberianamente poteva dar linfa nuova a quella «borghesia del lavoro», che, per una sorta di *metanoia* della tanto vilipesa (da Salvemini a Fiore ed allo stesso Dorso) «piccola borghesia umanistica», per un'intima capacità di «autotrasformazione», avrebbe conosciuto un processo di «autonomismo spirituale» anti-trasformistico che ne avrebbe fatto la protagonista del riscatto del Mezzogiorno, la nuova classe politico-dirigente delle plebi meridionali. Ora nel rapporto con Gangale, come testimoniato da qualche citazione qua e là e dalle poche lettere scambiate tra i due, s'avverte che,

> risalendo alla mancanza di una riforma religiosa (Missiroli, Gangale), hanno tentato tutti di misurare le soluzioni storiche al lume di principii ideali per determinarne le incomparabili deficienze [...] ma anche tra essi vi è un residuo teorico comune che è conosciuto nel mondo della dottrina con la frase comprensiva di *conquista regia*.

Dall'uso comune di «stasi regia» all'analisi serrata dei partiti in giuoco negli anni venti, tra *Rivoluzione protestante* e *Rivoluzione meridionale* s'instaura un giuoco di rimandi sulla centralità del lavoro nel rapporto tra fascismo montante e collasso dello «Stato storico», come testimoniato pure dalla lettera di Dorso a Fiore del 21 aprile 1925, con chiaro riferimento al Gangale.

> Ella comprende benissimo che il *meridionalismo* è anzitutto una dottrina critica dello Stato storico e poi uno stato d'animo. Tutto è buono a crearlo: la storia, la letteratura, l'economia politica e la filosofia, come altresì la storia del costume e dei dialetti. L'interessante è che la cornice *meridionalista*, e se occorre anche cafona, non manchi mai[49].

Del neo-protestantesimo Dorso coglie «la perenne riconquista a noi stessi dell'Evangelo», alternativa al «paludismo cattolico»: «l'essenza dinamica e storica del Cristianesimo e questa individualità del cristianizzarsi»[50]. Dorso è d'accordo con Gangale, tra l'altro anch'egli filo-anglosassone,che occore un agire soprattutto politico-religioso, tendente «a staccare il contadinato dalla parrocchia» per poter ritrovare «autonomia e libertà di movimenti».

Indicativo il breve scambio epistolare tra Dorso e Gangale: il 9 maggio 1924 Gangale gli propone di collaborare a «Conscientia»: «io potrei proporle –sin d'ora – un primo articolo sulla «Situazione spirituale in Campania» da inquadrare nella serie di «Studi regionali», di cui avrà visto qualche saggio in «Conscientia». Si tratterebbe di una ricerca delle caratteristiche religiose, mora-

[49] *Tommaso Fiore*, cit., p. 178.
[50] *Rivoluzione protestante*, cit., p. 48.

li, politiche di ciascuna regione». Tale richiesta di collaborazione viene ripetuta il 1 giugno 1924 ed il 7 settembre dell'anno successivo, ma Dorso non aveva un carattere facile. Non possediamo le lettere di Dorso a Gangale e quindi non si conosce nulla del vero motivo del ritardo nella collaborazione, che certo, malgrado qualche riferimento, non può esser attribuito al modesto compenso offertogli dal Gangale. Il vero motivo va forse ritrovato nell' emblematica lettera del breve carteggio, quella del 17 maggio 1924:

> ...grazie della promessa d'un articolo sulla «situazione spirituale in Campania». Quanto agli altri articoli che lei mi propone, ho l'impressione che non vadano troppo (specialmente quelli sul giurisdizionalismo manciniano) per «Conscientia». Questa, come lei avrà notato, ha un punto di vista tutto suo e discute ogni questione che possa far «centro» in questo punto di vista. Gli altri argomenti li tratta solo in via secondaria e sporadicamente. Lei forse potrebbe – a proposito della penetrazione culturale francese nel Napoletano, soffermarsi in particolar modo sulla reazione religiosa suscitata nel Napoletano, sull'attitudine e sugli atteggiamenti religiosi delle *élites* che seguirono le idee rivoluzionarie ecc. «Conscientia», di quel periodo e di quegli atteggiamenti, non ha avuto mai modo d'occuparsi ed io sarei lieto di pubblicare qualche articolo sul proposito...[51].

Dorso vuol collaborare a «Conscientia», ma di testa sua, al di fuori delle coordinate impresse da Gangale al periodico, e quindi lascia cadere le proposte di collaborazione. È un dialogo tra sordi. Ma, forse, per Dorso «Conscientia» non può far «centro» sui nodi della questione meridionale senza far riferimento ad altre problematiche che non vede trattate sulla rivista. La sua coscienza morale «laica» non ritiene bastevole l'esclusività di quella religiosa, per quanto si professi ammiratore del neo-protestantesimo. Una coscienza religiosa, per lui, è solo parte della formazione di una coscienza morale «laica». Scriveva, però, Gangale che borghesia

> non è solo la classe dominante nella nostra civiltà di tipo capitalistico, ma è un atteggiamento, una fase dello spirito che distingue le *élites* cristallizzatesi nell'esercizio di una forma di potere, da quelle che erano e dalle *é-*

[51] Per tali lettere cfr. G. DORSO, *Carteggio (1908-1947)*, a cura di B. Ucci, Milano-Avellino, Ediz. Centro Dorso, 1992, pp. 19-22, 48. Sul «Corriere dell'Irpinia», diretto dal Dorso, l'attenzione a Gangale ed a «Conscientia» fu costante, grazie all'abitudine dorsiana di riproporre in prima pagina articoli apparsi su altri giornali di tiratura nazionale. Cfr. su Dorso giornalista F.S. FESTA, *Dorso pensatore politico*, Milano-Avellino, Ediz. Centro Dorso, 1994, cap. II. Quando Piero annuncia all'amico avellinese la nota pagina di «Vita meridionale» il 14-X-1924, ove per la Puglia collabora, oltre a Fiore ed a Carano-Donvito, pure il pastore Castiglione, gli annuncia anche una serie di biografie, tra cui spiccano quelle di A.Tasca su Leopardi, di Max Ascoli su Sorel, di Sapegno su Cattaneo e di Gangale su Calvino.

> *lites* che sopravvengono... Insomma più che una classe borghese, esiste l'imborghesimento di una classe.

Se ora anche la religione tende ad imborghesirsi,

> nel campo culturale e spirituale c'è il termine che esprime l'opposizione all'imborghesimento, al privilegio, al predominio: *laicismo* [...] Dovunque c'è una ribellione a un ordine costituito e privilegiato di idee e di caste, refrattario a secondare i tempi nuovi, lì è il *laicismo*[52].

Non sono forse frasi che Dorso avrebbe potuto tranquillamente sottoscrivere? Perché mai non si sono capiti?

Dorso, come Fiore, Bellieni, Zuccarini (si noti che era in bozze nel 1925 la sua *Rivoluzione repubblicana*), aveva compreso che il neo-protestantesimo costituiva un potente fattore di rivitalizzazione che poteva avere un benefico effetto «trasformativo» sulla piccola borghesia umanistica meridionale, ed in tal caso il richiamo alla «rivoluzione spirituale» nel Sud, per Dorso, è un chiaro riferimento a Gangale come necessità che la «rivoluzione meridionale» per poter esser nazionale, doveva essere politico-religiosa. Si trattava di un diverso concetto di «rivoluzione», non recata dall'esterno, ma generantesi nell'intimo della coscienza, all'interno di un ceto, di una classe forse, quella piccolo-borghese, di solito conservatrice, ma che, invece, ora, anche grazie al sommovimento delle coscienze promosso dai neo-protestanti, ha la possibilità di trasformarsi in un elemento rivoluzionario, capace di un profondo rinnovamento della società nazionale. Il dilemma del perché l'Italia non ha mai conosciuto la Riforma, e quindi una rivoluzione, viene ora risolto non certo pretendendo di far avvenire nella penisola, quattrocento anni dopo, una nuova Riforma protestantica, ma, invece, gettando le basi di una «rivoluzione politico-religiosa», complessiva ed organica, formata da tanti tasselli maturati nel corso del tempo, tra cui una «riforma cristiana del cattolicesimo». Per la selezione di tali tasselli la discussione era ancora aperta: non a caso, per dirne una, Dorso, Fiore, Zuccarini sottolineavano il ruolo di Sturzo, «un politico geniale», e dell'ala sinistra popolare, ammettendo, senza attenersi soltanto ai modelli riformati di «purezza evangelica», la capacità dei cattolici-democratici di svolgere una funzione «trasformativa» fuori da una «politica clerico-moderata». Gangale, invece, come si è visto, non è affatto d'accordo. Dorso, da buon laico, avrebbe detto che a Gangale faceva ag-

---

[52] *Rivoluzione protestante*, cit., p. 91. La stessa definizione di «ugonotto» deriva dal termine *Eyguenot*, ovvero il tentativo ginevrino di pronunciare il termine «confederato», essendo alleata Ginevra con altre città elvetiche per resistere – guarda caso – proprio alla «conquista regia» dei Savoia cattolici, come Dorso nota rifacendosi al libro del Gangale.

gio il suo esser protestante, quel qualcosa che gli impediva d'esser *laico* sino in fondo, al di là di quel che pure aveva scritto.

«Dorso aveva un sentimento quasi giansenista della politica e della vita», ha affermato una volta in un'intervista Guido Macera[53]. Non a caso Dorso recupera dai neo-protestanti l'autonomismo spirituale, l'elogio della produttività del lavoro, il «senso eroico» dell'agire rivoluzionario, il «messianismo» finalizzato alle scelte politiche, gli elementi basilari del suo afflato etico-politico. Paradossalmente per il tramite di Adolfo Tino, il sodale di Ugo La Malfa ed il «gran commis» di Mediobanca, che su «Il Giornale d'Italia» del 17 ottobre 1925 stronca la *Rivoluzione meridionale* di Dorso, dopo aver criticato il 28-I-1925 la *Rivoluzione protestante* di Gangale, ci si accorge che sono stroncate le due posizioni, in quanto «come accade a tutte le posizioni intransigenti», finiscono per esser dommatiche: «Si scriverà, al più, un libro interessante e capzioso, più facile a leggersi d'un romanzo moderno», ma alla fine ci si accorgerà che è del tutto irreale nelle sue presunte «soluzioni ideali»[54].

Adolfo Tino non fa altro che esprimere un'altra posizione laica, quella che ormai giudica del tutto esaurita ogni apporto di tipo religioso nella formazione dello Stato moderno, infatti proprio il caso italiano mostra l'evidenza di uno Stato unificatosi senza Riforma protestantica e contro la Chiesa cattolica, in spirito del tutto laico ed a-religioso, quasi un modello nuovo per l'Europa. A chi come Dorso, Fiore, Gobetti, Bellini, che, sulle orme di Gangale, fantasticano di «autonomismo spirituale» e di messianismo rivoluzionario, Adolfo Tino fa notare che piuttosto che pensar ubbìe, si potrebbe «rifarsi riposatamente con Giustino Fortunato e Benedetto Croce».

Quasi a commentar tutto ciò, si chiedeva Tommaso Fiore: «occorre, dunque, rassegnarsi a vivere in Italia come in esilio?».

FRANCESCO SAVERIO FESTA

[53] Cit. in M. CARONNA, *G. Dorso ed il partito meridionale rivoluzionario*, Milano, Cisalpino-La Goliardica, 1972, p. 213.

[54] *Adolfo Tino giornalista. Gli anni de «Il Giornale d'Italia»(1918-1925)*, a cura di F. Giagnotti, Avellino, Ediz. Centro Dorso, 1997, pp. 161-162, 257-259. Cfr. per una discussione del ruolo politico di Adolfo Tino e di Mediobanca nel contesto nazionale ed internazionale, F.S. FESTA, *Adolfo Tino: politica ed economia*, con alcuni inediti, «Sociologia», 2, 2000.

La polemica di Claudio Treves contro i neo-protestanti (1926)

Vi sono alcune buone ragioni per ripercorrere, sia pure sommariamente, la polemica che nel giugno 1926 divise il vecchio leader del socialismo italiano Claudio Treves da Giuseppe Gangale e dalla redazione di «Conscientia» oltre che dalla figura di Lelio Basso (che all'epoca si firmava Prometeo Filodemo). Innanzitutto perché si tratta di una polemica dimenticata, in secondo luogo ripercorrere i momenti di quella controversia serve per mettere meglio a fuoco questioni storiografiche che ci sembrano cruciali, come per esempio la categoria della «mancata riforma», l' annosa questione dei rapporti fra politica e religione o più ancora la questione della legittimità di una «religione laica».

Per chi non lo ricordasse ad innescare la polemica era stato Claudio Treves, con un articolo del 12 giugno 1926 intitolato *Il ritorno di una grossa ubbia: il protestantesimo degli italiani*, pubblicato non su «Conscientia», ma sulla rivista socialista «Quarto Stato». Preannunciata da una ironica noticina redazionale («L'amico Prometeo Filodemo, venuto a conoscenza delle nostre prave intenzioni, ci ha minacciato una replica più o meno calvinistica! La pubblicheremo nel prossimo numero») la reazione non si fece attendere. Nel numero successivo, 19 giugno 1926, Filodemo pubblicò la sua *Difesa del protestantesimo*, cui seguiva, nella stessa pagina, un corsivo di Treves, *Il protestantesimo di Narciso*. La controversia si può dire conclusa da Gangale su «Conscientia» del 3 luglio con una *Lettera a Filodemo*[1]. A titolo puramente informativo andrà precisato che Treves, nell'avviare la discussione, aveva avuto per così dire il torto di appoggiarsi alle parole di un filosofo razionalista ottocentesco, Ausonio Franchi, al secolo Cristoforo Bonavino, autore di un libello intitolato *La religione del secolo XIX* (Losanna, 1860). Da quest'opera Treves ritagliava un paio di pagine piuttosto polemiche contro i risvolti politici negativi del protestantesimo (*I due aspetti della Riforma*), dalle quali, a suo giudizio, risulterebbero chiare le ragioni per cui già nell'Ottocento fosse da ritenersi una «vecchia ubbia» la questione

[1] La *Lettera a Filodemo* è ora inserita nell'antologia di «Conscientia»: *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di D. Dalmas, A. Strumia, Torino, Claudiana, 2000, pp. 202-206. Alla polemica con Treves accenna anche la Strumia nella sua introduzione, p. 62 ss.

di una possibile guarigione dei mali italiani mediante «un bagno di mare nel protestantesimo».

Dico che Treves ebbe il torto di riesumare Ausonio Franchi per la ragione che subito gli venne rinfacciata dai suoi detrattori Basso e Gangale: Franchi-Bonavino era un *exemplum* piuttosto efficace nella sua prosa, ma scelto male per l'itinerario personale da lui compiuto. Nato protestante «ritrattò» e morì «conciliato con la Chiesa», dunque, nella fattispecie, era un testimone inattendibile: come se a discutere di questioni relative all'antisemitismo, Treves si fosse appoggiato ad un marrano oppure ad un ebreo viennese convertito al cattolicesimo.

«L'Italia soffre perché non ha avuto le guerre di religione» e «L'Italia non è liberale perché non ha avuto il protestantesimo, facciamo il protestantesimo per avere la libertà». Questi i due assiomi che Treves prende a bersaglio e contesta ponendoli alla stregua di una sorta di catena di S. Antonio:

> Non si sa chi l'abbia detto prima, chi la ricevette la rimandò al suo amico più vicino, raccomandandogli di farne sette copie da mandare a sette amici con la raccomandazione a ciascuno di ributtarle a loro volta a sette altri e continuare così almeno per un anno; alla fine si sarebbe trovata una grande fortuna o si sarebbe scongiurata una grande disgrazia.

Tra la prima e la seconda tesi, aggiunge Treves, «sta di mezzo il mare». Un conto è l'assenza delle guerre di religione, altra cosa è la mancata riforma. Mentre non si può negare che «per risultato delle guerre di religione si sia formato l'abito mentale della tolleranza» (anche se il merito, secondo il leader socialista, non andrebbe riconosciuto al protestantesimo, ma ad una considerazione più pragmatica: «Non c'è guerra che non finisca in una pace... *qualunque*»), è tesi controversa e controvertibile quella secondo cui la libertà *sic et simpliciter* possa essere il prodotto del protestantesimo. Non parliamo poi, sostiene Treves, se tale tesi viene applicata ai giovani italiani che crescono negli anni travagliati del primo dopoguerra, ai quali si chiede con insistenza di rifarsi al protestantesimo per apprendere la via della libertà: «Per una moda nuova il ritorno a Calvino è una moda vecchiotta anzichenò». Una moda già percepibile nell'Ottocento di Ausonio Franchi, che diventa preoccupante proprio per il fatto di essere ciclica: ritorna con sensibile periodicità «nelle ore di stanchezza e di reazione del pensiero italiano», come una mossa disperata «del liberalismo moderato, che non sa essere liberale e non vuole essere cattolico».

Per la generazione che si affacciava alla politica nella seconda metà degli anni Venti, questa aspra contesa – come l'altra che, sempre su «Quarto Stato»,

nell'aprile di quello stesso fatidico 1926, aveva diviso Treves da Carlo Rosselli nel giudizio sulle responsabilità del socialismo riformista in età giolittiana – fotografa l'anziano leader socialista in una posizione minoritaria e fortemente isolata.

Solo, anziano, in condizione di evidente inferiorità di fronte alla giovanile baldanza di interlocutori come Rosselli e Basso, Treves si stava in quei mesi avviando verso l'esilio in Francia. Avrebbe lasciato Milano, passando per Torino, nell'autunno che immediatamente segue le polemiche con Prometeo Filodemo. Fu pertanto assai facile liquidarle, le sue posizioni, a torto considerandole, prima in sede politica poi in sede di analisi storiografica, come le idee perdenti di un uomo sconfitto dal trascorrere del tempo, costretto ad una stanca difesa d'ufficio delle sue posizioni dell'anteguerra.

A lungo criticato per il suo riformismo moderato, spesso inascoltato a causa del suo carattere scontroso, dai comunisti deriso per il sentimentalismo irenico e l'enfasi dei suoi discorsi, Treves è oggi ancora più dimenticato di Turati: il ricordo della sua persona risulta appannato nelle storie dell'antifascismo torinese che si sono lette in questi ultimi tempi, ad iniziare dalla molto discussa – e discutibile – ricostruzione critica operata da Angelo D'Orsi[2]. La pur ricca ed esauriente biografia a lui dedicata da Antonio Casali si è arenata dopo il primo volume, fermandosi proprio là dove la narrazione stava per toccare il periodo che qui ci interessa[3]. Sarebbe interessante indagare le ragioni di tanta sfortuna critica che ha coinvolto il personaggio e le sue idee sulla storia d'Italia: in modo particolare meritano di essere ripensate le sue posizioni di fronte alle religioni, al confessionalismo. L'instancabile battaglia che ebbe come bersaglio il protestantesimo era l'ultima di una serie contro le religioni rivelate, era una polemica che aveva radici lontane ed era stata diretta in anni lontani, all'inizio della carriera politica trevesiana, contro il clericalismo di casa propria e cioè contro il confessionalismo ebraico, nei confronti del quale Treves, come del resto il suo stretto congiunto Alessandro Levi, fu altrettanto spietato. Il Treves che nel 1926 ricorda a Basso che «il protestantesimo è una religione positiva che esalta un Dio creazionista, il quale si corrucciò per una colpa del primo uomo contro tutti gli uomini» non è diverso dal Treves che ammoniva i suoi correligionari, all'inizio del Novecento, contro ogni «nostalgia del ghetto» (o, che è lo stesso,

[2] A. D'ORSI, *La cultura italiana a Torino tra le due guerre*, Torino, Einaudi, 2000.

[3] A. CASALI, *Claudio Treves: dalla giovinezza torinese alla guerra di Libia*, Milano, Angeli, 1989.

dal Treves critico spietato del «socialismo evangelico» e della tradizione prampoliniana del Gesù socialista)[4].

Da questo punto di vista la polemica contro il neo-protestantesimo non aggiunge molto a quanto già si conosceva del pervicace positivismo trevesiano, ciò che rende inutile ripercorrere, nei minimi particolari, i punti della controversia con Basso e Gangale: si tratta di due visioni del mondo lontanissime fra loro, due lingue, due modi di comunicare fra loro incomprensibili da rendere vana ogni possibilità di reciproca intesa pur all'interno del medesimo partito. «Il positivismo è morto», ha buon gioco di replicare Gangale, «il riformismo fu sconfitto prima di ingaggiare battaglia; la democrazia si è dispersa come fumo dietro il crosciare degli eserciti». Treves ha detto una grande verità, quando ha scritto di «parlare come un barbiere»: «Infatti io credo», afferma raggiante il direttore di «Conscientia», «che tra un barbiere e un positivista ci sia in fondo soltanto una differenza di corporazione»[5].

Le ragioni che rendono interessante la polemica sono altre. Intanto non è vero, come di solito si legge, che Treves avesse come bersaglio polemico Gangale e la sua rivista. Vedeva negli articoli pubblicati su «Conscientia» un segno dei tempi, se si vuole il ritorno di una moda, ma non era quello ciò che lo preoccupava. Lo preoccupava molto di più quanto stava avvenendo dentro il suo partito, la rigidezza mentale di alcuni giovani militanti: temeva di ritrovare in loro qualche segno della lezione dell'avversario per antonomasia, l'idealismo, o meglio, per adoperare il colorito linguaggio giornalistico di Treves, vedeva fra le righe della prosa estremizzante e massimalistica del giovane Lelio Basso, una traccia della lezione di Gentile, «Prussiano di Sicilia». La polemica sul neoprotestantesimo è in primo luogo una polemica interna al partito socialista e ve-

[4] Su questo aspetto della personalità di Treves, mi permetto di rinviare ad una parte della mia introduzione a G. SEGRE GIORGI, *Piccolo memoriale antifascista*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, p. IX ss.

[5] Nel rileggere la replica di Gangale a Treves, spiace il dover constatare la presenza di qualche rimasuglio di antisemitismo teologico, cui del resto il vecchio Treves doveva essere abituato già dai tempi dei suoi esordi torinesi: «A chi vuole offrire la sua verginità senile questo circonciso?», si chiede perturbato un Gangale ahimé non molto dissimile da padre Gemelli, ignorando ciò che Treves aveva sostenuto e continuava a sostenere anche contro il neo-giudaismo di molti suoi confratelli, socialisti o socialisteggianti: «Treves che è ebreo deve riconoscere la storia dei suoi padri». La redenzione come autocoscienza, l'antitesi tra la carne e lo spirito, la vita di Cristo come paradigma messianico della vita umana, cose per i neoprotestanti «assai vive» non possono invece essere comprese «sotto gli occhi di un giudeo» che non può capire per una doppia ragione: «perché i suoi padri non capirono il Signore neppur quando lo videro, e perché è positivista». Spiace dover registrare questi giudizi nell'autore di un saggio come *Revival*, dove Gangale si era fatto portatore di una tesi come quella dello «specchio dei modernisti» valida per tutte le minoranze religiose, e naturalmente sottoscritta e tuttora sottoscrivibile da molti ebrei modernisti.

de divisa la vecchia guardia del riformismo e la più giovane generazione attratta dall'estremismo e da una specie di massimalismo «narcisistico» pronto a scendere a compromessi con l'idealismo gentiliano. Basso è il prototipo di una mentalità estrema che stravolge in fumosi concetti l'impegno politico quotidiano, che deforma l'analisi politica concreta utilizzando vuote categorie di pensiero, proteggendosi dietro la categoria del «guerriero di Dio», assai pericolosa secondo la concezione della politica trevesiana.

L'uso politico della religione, quale che essa sia, secondo Treves, è sempre indizio di una svolta verso l'irrazionalismo. Treves non esita a ammettere che il suo non è il linguaggio della filosofia: «Parlo, un po' volutamente, per amore di chiarezza, come un barbiere»; proprio per questo non può esimersi dall'esprimere al giovane interlocutore la paura di un padre che vede negli scritti del figlio «il travasamento in boccali protestantici della *Teoria generale dello spirito come atto puro* di Giovanni Gentile». Teorizza la necessità, in certi frangenti, del compromesso onesto. Il gentilismo, conclude Treves, viene adoperato dalla «rinascenza clericale», ci mancherebbe altro dovesse servire alla «rinascenza» socialista. Nel ricordare a Basso i limiti storici di tutte le religioni rivelate, i pericoli di ogni clericalismo, Treves sfiora anche un giudizio personale sul personaggio Basso, che è giudizio degno della massima attenzione perché riguarda l'intero percorso di un intellettuale che non fu mai esente da quella che Treves definisce «autolatria» («È Narciso allo specchio che fa un unico dialogo con la propria immagine [...] Tutto sono io che sei tu che ritorni in me che mi proietto in te che ti riassorbi in me [...] e non si fa mai un passo avanti»).

Ci sono dei compromessi onesti, conclude Treves; questi vanno salvaguardati: «Meglio l'editto di Nantes che la sua revoca, caro il mio protestante».

Non era poi così lontana come si potrebbe immaginare la posizione di Gobetti, che troppo sbrigativamente viene allineata alla posizione dei neo-protestanti[6]. Come è noto, sulla «Rivoluzione liberale» del 4 dicembre 1923 Gobetti aveva pronunciato sul neo-protestantesimo parole ispirate alla medesima prudenza: «All'assenza di una Riforma in Italia non si può riparare con un tardivo fenomeno di imitazione, oggi che nel ritmo della vita sociale il fatto politico prevale sui fatti religiosi».

Nella questione della «mancata Riforma» si tendono spesso a sovrapporre due questioni fra loro distinte: la rinascita di un movimento protestante *tout*

---

[6] Pagine molto convincenti sulla questione della mancata riforma ha scritto R. PARIS, *Piero Gobetti et l'absence de Riforme protestante en Italie*, in *Gobetti tra Riforma e rivoluzione*, a cura di A. Cabella, O. Mazzoleni, Milano, Angeli, 1999, pp. 25-42.

court, di cui «Conscientia» è parte integrante (ed è un fenomeno storico che lo stesso Gangale ha ricostruito assai bene non come teologo, ma come storico in *Revival*). Altra cosa è il problema delle praticabilità di una religione laica nella cultura fortemente cattolica del nostro paese. Una tradizione non nuova, ma, come Treves sapeva assai bene già ottocentesca, quella di adattare ad una moderna visione secolarizzata della politica i miti e talora anche le liturgie delle diverse tradizioni religiose, in funzione talora sincretistica come era accaduto con i progenitori di «Conscientia», ovvero i collaboratori del «Coenobium» di Bignami. Un conto è dire, secondo Treves, che l'Italia soffre perché non ha avuto le guerre di religione; un'altra cosa è sostenere che l'Italia non è liberale perché non ha avuto il protestantesimo: facciamo il protestantesimo per avere la libertà. È questa l'ultima esortazione che Treves contesta.

Tutt'altro è il discorso che richiede invece la questione della cosiddetta «religione laica», rispetto alla quale vuoi Treves, vuoi Gangale o Basso, erano estranei. Di questa religione laica nel periodo che va dai tempi della Destra storica ai primi anni Venti, allo stesso Gobetti (o più ancora a Capitini), non esiste ancora una storia completa e soddisfacente. Il protestantesimo, come già il cristianesimo evangelico di Sienckiewicz, il giudaismo dei Profeti, offrirono alle generazioni che sul finire del XIX secolo avevano aderito al socialismo un patrimonio di immagini e di miti da secolarizzare degno del massimo interesse. Sono però fenomeni e manifestazioni intellettuali che vanno tenute distinte dal discorso sulla mancata riforma o sulle possibilità pratiche di un neoprotestantesimo, che Treves, ma neppure Gobetti avevano intenzione di condividere (anche se Treves, nei suoi furori immanentistici, avrebbe giudicato cavillosa la separazione). Altra cosa è infatti l'adesione ad una fede religiosa, ben diversa cosa dalla secolarizzazione dei miti, dalla trasformazione di un'esigenza individuale – per adoperare ancora le parole dell'articolo *Il nostro protestantesimo* di Piero Gobetti – in «un noviziato di libertà, di serietà morale, di educazione moderna». Il «noviziato» che aveva in mente Gobetti era diverso dal «noviziato» che aveva in mente Prometeo Filodemo.

ALBERTO CAVAGLION

Rivoluzione liberale e rivoluzione protestante. Un confronto Gobetti-Gangale

Premessa

Richiesto di mettere a confronto la *Rivoluzione protestante* di Giuseppe Gangale con la *Rivoluzione liberale* di Piero Gobetti ho ritenuto opportuno utilizzare come base il saggio gangaliano, meno noto, pubblicato dalla Casa Editrice di Piero Gobetti nel 1925[1].

Da questo saggio ho estrapolato le tesi più interessanti senza seguire l'ordine dei capitoli, proponendomi piuttosto di rilevare e privilegiare le convergenze e i dissensi, come se Gobetti e Gangale dialogassero insieme. Le analogie stilistiche e di approccio si colgono immediatamente: si tratta di due saggi ricchi di analisi sintetiche e di folgoranti stroncature.

Il male cattolico

È il titolo della prima parte del saggio di Gangale, e prende le mosse da Giuseppe Prezzolini:

> Il cattolicesimo è il più grande sforzo e risultato storico cui era giunto il popolo italiano [...] religiosamente esaurito nello sforzo di dare una religione tutta sociale e senza intimità, tutta compromessi, equilibri, abitudini, tradizioni.

Gangale rileva per quest'Italia cattolica l'assenza di un mito fondante, di una missione, quali sono stati l'Impero per la Germania o la nazione eletta per la Gran Bretagna e l'America. Resta soltanto il mito cattolico, alimentato dal neoguelfismo giobertiano. Insomma, senza una rivoluzione religiosa non si ottiene uno stato moderno; e questa è la prima concordanza col pensiero di Gobetti.

---

[1] G. GANGALE, *Rivoluzione protestante*, Torino, Piero Gobetti editore, 1925.

Il medesimo tema torna nel settimo capitolo, *Il fermento della guerra*, dove quest'ultima è intesa come scuola di sacrificio, di autodominio, di responsabilità e di contatto con la realtà, contro il giolittismo che tendeva a mantenere il Paese in uno stato di sonnolenza. L'assonanza con Gobetti, sui valori e nell'antigiolittismo, è nuovamente evidente.

Fallito il wilsonismo – prosegue Gangale – il nazionalismo si prolunga a Fiume, per concludersi poi con la marcia su Roma. Mentre le masse adottarono il mito comunista, il socialismo riformista ha immobilizzato l'ala rivoluzionaria favorendo la tendenza a nuovi compromessi di mentalità cattolica. Qui l'assonanza con Gobetti si rileva sia rispetto al giudizio sul socialismo che sulla religiosità implicita: il fallimento del bolscevismo in Italia dipende dal fatto che gli è mancato quella atmosfera religiosa e messianica che nutrì il comunismo russo.

E così venne il fascismo, raccoglitore di tutte le esasperazioni nazionalistiche di anteguerra, imponendo l'amor di patria con il manganello, con l'approvazione dei bravi borghesi alla ricerca di un ideale. Per capire la fragilità del patriottismo in Italia, però, secondo Gangale, occorre tornare indietro, al Risorgimento e alla mancata Riforma religiosa. «Noi non abbiamo Patria perché non abbiamo avuto una Riforma religiosa che sola unifica e cementa le Regioni e gli spiriti: essa sola dà il senso messianico del compito da compiere». Il patriottismo nasce con i principi della Rivoluzione francese, mentre il Risorgimento repubblicano e monarchico liberale sacrifica la libertà all'unità e produce un mito patriottico alimentato dal classicismo carducciano e dannunziano.

Anche per Gobetti si trattò di un *Risorgimento senza eroi*, avvenuto senza quella mobilitazione delle masse popolari, che si ebbe invece nelle vicende delle democrazie europee: un'operazione diplomatica militare a beneficio di una oligarchia, con un centralismo modellato su quello francese napoleonico.

Nell'ultimo capitolo di questa prima parte del saggio, Gangale affronta poi il *Travaglio morale della nostra generazione*, che si manifestò in modo particolarmente acuto negli ultimi anni della guerra, con l'esperienza concreta del peccato e del male. Così scrive: «Sull'onde tempestose di questo periodo galleggiano tutti i detriti dell'anteguerra decadente», e il peccato del mondo che solo Cristo può riscattare, espiando per tutti, e precisa: «Cristiani ci si fa ininterrottamente, infatti ogni giorno, ogni ora della nostra vita, è una lotta tra la nostra volontà buona e le nostre passioni; ogni giorno è una perenne riconquista a noi stessi dell'Evangelo». Solo il protestantesimo, a suo avviso, ha capito questa essenza dinamica e storica del Cristianesimo e questa individualità del cristianiz-

zarsi, dimostrando così di essere la visione più alta e tragica della vita e della storia.

Nella terza parte del saggio, *Linee d'una ideologia protestante*, sostiene che l'umanesimo filosofico ha preparato la rivolta dell'agostiniano Lutero e posto le basi della filosofia moderna che smentisce l'idea di un protestantesimo avulso dalla storia cristiana, mentre esso in realtà cova la sua laboriosa preparazione.

Nel secondo capitolo, *Idee d'una filosofia calvinista*, osserva che la coscienza è una tremenda responsabilità a noi stessi: mentre il paternalismo cattolico acquista la coscienza nei confessionali, il protestantesimo esige «un aspro autodominio» in quanto ciascuno è sacerdote di se stesso.

Gobetti, nel suo saggio *La filosofia politica di Vittorio Alfieri*, condivideva la tesi alfieriana che rifiuta il dogmatismo cattolico e l'assolutismo monarchico. E pertanto il Papa, l'Inquisizione, il Purgatorio, la confessione, il celibato assumono il ruolo di basi anti-umane del cattolicesimo che bisogna demolire. I popoli soltanto per ignoranza e per timore possono credere esservi un uomo

> che rappresenti immediatamente Dio; un uomo che non possa errare mai; ora l'ignoranza è l'antitesi della libertà e il timore , non potendo essere ispirato dalle scomuniche attesta chiaramente che dove è il pensiero del Pontefice, là è il tiranno, dove vi è il dommatismo religioso, là vi sono spade a sostenerlo.

Un popolo sano e libero che accetti la credenza della infallibilità e illimitata autorità del Papa

> è già interamente disposto a credere in un Tiranno, che con maggiori forze effettive, e avvalorato dal suffragio e scomuniche di quel Papa stesso, lo persuaderà o sforzerà ad obbedire a lui solo nelle cose politiche, come già obbedisce al solo Papa nelle religiose.

Dove vi è cattolicesimo, insomma, vi è, o vi può essere ad ogni istante, l'inquisizione, e la «confessione impedisce all'individuo di divenire «sacerdote di se stesso», e quel popolo che vi rinunci non può essere libero, «né merita di esserlo».

La libertà, per Alfieri, è il coefficiente primo della personalità: non si è uomini se non si è liberi. Il concetto è indagato nel suo valore teoretico in quanto costituisce la condizione dello sviluppo delle facoltà intellettuali; nel suo valore etico come determinante di tutte le virtù: magnanimità, giustizia, purezza. La libertà conquistata attraverso l'utilitarismo riformistico, cara agli enci-

clopedisti francesi, non ha senso alcuno per l'Alfieri, come non ha senso una libertà politica che non si fondi sulla libertà interiore intesa questa come forte sentire. Nel concetto alfieriano c'è invece una vera e propria affermazione di carattere metafisico. Come osserva Gobetti, si tratta di una sorta di liberalismo immanentistico e di libertarismo nel conquistare spazi di libertà sempre più ampi. *Libertà come volere primario assoluto*, una religiosità laica profondamente sentita.

Il discorso di Gangale prosegue osservando che mentre l'ascetismo fugge il mondo, e il cattolicismo palleggia con il male (morale gesuitica), le correnti più austere del protestantesimo (giansenismo, calvinismo, puritanesimo, pietismo), dichiarano l'esistenza del male, e quindi la lotta contro il male. Il capitolo *Punti fermi sulle eresie* è una rassegna delle eresie medioevali, dell'Umanesimo platonico-piagnone, della Riforma del XVI secolo, dei riformatori giuseppistici e del giansenismo. A queste linfe vitali la Chiesa cattolica, scavalcata dalle rivoluzioni e privata di reali poteri politici, ha ripiegato con pallidi tentativi di riconciliarsi con la civiltà moderna che l'ha esautorata, tramite un paternalismo diffuso, ma senza rinunciare alla sua teocrazia. L'abrogazione del *non expedit*, il Patto Gentiloni e lo stesso Partito Popolare furono creati, secondo Gangale, per evitare la rivoluzione socialista. A queste manovre ecclesiastiche si deve pertanto contrapporre una politica fondata sul concetto di autonomia, anticipata sul piano religioso: «autonomismo» spirituale, senso cronico dell'azione, messianesimi dei fini (pace libertà giustizia).

In questo Gangale, senza accorgersene, è molto vicino a Gobetti.

Il problema del Sud e i due universalismi cristiani

Il capitolo XVI *Rivoluzione protestante* identifica il limite del Sud nell'assenza di una borghesia industriale, a fronte di una plebe immensa, povera, sobria, incolta, sottoposta al latifondista e alla parrocchia. Nel Nord – scrive Gangale – «è passata alla meno peggio una Riforma a scartamento ridotto (Stuart Mill, Kant, senza Calvino): nel Sud siamo ancora nel preriforma». In questo contesto, la superstizione è vastissima: processioni, culto delle reliquie, osservanza di precetti, feste a carattere religioso, pratiche magiche: tutti caratteri dei popoli non avvezzi al senso protestantico della responsabilità e del lavoro. Scrive Gangale: «L'Italia meridionale appare come una fortezza triangolare chiusa ai suoi vertici da San Gennaro a Napoli, San Nicola a Bari, Santa Rosalia a Palermo». Qui la parrocchia produce un controllo sulle coscienze in chiave

conservatrice e antirivoluzionaria, ma anche un controllo economico, affidato alle Casse rurali. Difficile è pertanto una politica di sinistra, mentre l'unico movimento che ha avuto successo è il popolarismo legato alla parrocchia e quindi scarsamente autonomo.

Nel capitolo successivo, *Democrazia misogallica*, Gangale ricostruisce la lotta religiosa tra le varie formazioni calvinistiche, che si conclude a suo avviso con la vittoria della monarchia cattolica solare di Luigi XIV e un protestantesimo incapace di riscatto, malato com'è di liberalismo. Scrive Gangale:

> Noi crediamo che alla vera democrazia non si possa arrivare che attraverso e dopo una Rivoluzione religiosa e preferiamo quindi guardare alle compiute democrazie inglese, americana e tedesca, di cui si è nutrito il fermento umanistico italiano.

La pace cattolica – come si afferma nel capitolo XIX, *Le due* paci, è *pax romana*, che si incarna nel sogno teocratico di Gregorio e di Innocenzo, mentre la Riforma oppone una società di nazioni, progetto che ispira la *Pax perpetua* del Saint Pierre, l'*Angelus pacis* di Comenius, e soprattutto la *Pace perpetua* di Kant. Insomma, l'universalismo cristiano si può concepire in due modi, in un senso cattolico, materialmente realizzato in una Chiesa emanante da Dio e reggente in suo nome il mondo (concetto medioevale), oppure in modo protestante, concependo un universalismo etico vivente nella creazione.

Gangale, Gobetti e la Riforma

Gangale a più riprese criticò, su «Conscientia», la *Rivoluzione liberale* di Gobetti. Il 26 luglio 1924 recensì il volume appena uscito dall'editore Cappelli di Bologna, firmando con la sigla X. Gangale rintracciava nel pensiero di Gobetti l'influenza di Salvemini, della «Voce», dell'«Ordine Nuovo», ma soprattutto di Missiroli:

> Il liberalismo di Gobetti non si comprende senza la Polemica liberale di Missiroli, senza il concetto cioè che la polemica liberale sia passata ai movimenti operai, colla libertà della lotta di classe che sola può rendere l'Italia una grande nazione industriale, e con l'iniziativa, l'autonomia (antipaternalismo), l'autogoverno delle classi operaie.

A Gobetti, Gangale rimproverava però di non occuparsi nello stesso modo, nel suo libro, «del problema dei contadini, del come cioè creare una mentalità

rivoluzionaria nei contadini del meridione», quando proprio l'inerzia dell'Italia meridionale era stata una delle cause del fascismo. Gangale si dissociava, poi, dall'interpretazione che Gobetti dava del Partito popolare. Gangale, infatti, considerava il popolarismo una mosca cocchiera, mentre in esso l'editore torinese vedeva quasi una riforma social-protestante.

Ma quello che sin qui sembra un dissenso limitato ad alcuni problemi concreti, a partire però da un'impostazione ideale comune, si presenta pochi mesi più tardi come un contrasto di fondo. Infatti nel numero 40 del 4 ottobre 1924 di «Conscientia», Gangale dedica al congresso di Livorno un articolo intitolato *Liberali in ritardo*. Qui Gangale riconduceva al liberalismo di tipo risorgimentale, oltre alla destra storica, anche il liberalismo conservatore di Salandra, il protestantesimo «statale e aristocratico» di Sonnino e l'«esperimento» gentiliano-fascista. Come i De Mele, i Vera, gli Spaventa dovettero imporre per forza all'Italia, che se ne disinteressava, il Risorgimento, come nel '14 fu imposta al Parlamento e ai neutrali la guerra, così il fascismo uscì vincente.

Gangale sottolineava il suo dissenso profondo dall'hegelismo di destra e la sua «assoluta avversione al fascismo»: Gentile, che Gangale definiva un «prussiano di Sicilia», aveva voluto portare un po' del suo «spirito vecchio protestante a un fenomeno pervaso di autoritarismo e gerarchismo cattolico da un lato e dall'altro di quietismo compromessismo ultracattolico». A questa mentalità, che egli definiva protestante luterana, Gangale contrapponeva il protestantesimo di Calvino e delle libere democrazie anglosassoni, al nazionalismo di Ludendorff il protestantesimo della costituzione di Weimar. Agli Spaventa, ai Salandra, ai Gentile che avevano creduto che l'Italia si potesse fare per imposizione, rispondeva che essa avrebbe potuto essere frutto soltanto della «volontà di masse coscienti». L'unica strada che il liberalismo poteva ormai imboccare consisteva «nel lasciare il passo ai partiti di massa».

Il dissenso sostanziale – scrive Gangale – consiste nel fatto che Gobetti valorizza il protestantesimo dal punto di vista politico, mentre «il protestantesimo vale per qualcos'altro».

Liberali e fascisti sono oggetto per Gangale di repulsione, in quanto sia i liberali sia i fascisti cercano di imporre la mitologia della patria così come aveva fatto la Destra storica, mentre il problema centrale è quello di fondare una nuova coscienza morale nazionale sostenuta da una rivoluzione religiosa. Il nodo centrale del dissenso sta nel fatto che Gobetti non crede più possibile una rivoluzione protestante perché il cattolicesimo è riuscito ad impregnare le coscienze con una devozione di massa, e pertanto ritiene che solo una rivoluzione liberale che si ispiri ai valori etici della Riforma (libero esame, senso di respon-

sabilità e di sacrificio, rigore e disciplina) potrà consentire agli italiani di conquistare una nuova coscienza morale e religiosa.

Il termine stesso «liberale» acquista significati diversi: per Gangale è semplicemente un «metodo», senza contenuti o con contenuti labili e contraddittori, mentre per Gobetti è l'autonomia delle coscienze, è la conquista libertaria di spazi sempre più ampi di pensiero e azione, di cui la classe politica è priva, mentre solo la classe operaia dimostra prese di coscienza di autonomia e di sacrificio, che paiono preludere ad un nuovo senso di cittadinanza.

Scrive Gobetti nel suo saggio *Il nostro protestantesimo*: «È chiaro che tutte le rivoluzioni protestanti in Europa provarono la loro vitalità nella creazione di nuovi tipi morali; senza la rivoluzione morale il libero esame sarebbe letteratura». Lutero e Calvino sono gli antesignani della morale del lavoro postulata dalle nascenti democrazie produttrici. Esse bandiscono ai popoli anglosassoni la religione dell'autonomia e del sacrificio, dell'iniziativa e del risparmio. Il capitalismo nasce da questa rivoluzione individualistica delle coscienze educate alla responsabilità personale, al gusto per la proprietà, al calore della dignità.

Il protestantesimo in Italia, secondo Gobetti, deve allora battersi contro l'economia parassitaria e l'unanimità piccolo borghese, e deve cercare negli operai educati alla libera lotta e alla morale del lavoro i quadri dell'eresia e della rivoluzione democratica. In questo modo non sarà un'ideologia di importazione, ma il mito di cittadini, capaci di sacrificarsi alla vita della nazione «perché capaci di governarsi senza dittatori e senza teocrazie».

Gobetti su «Conscientia» (n. 5, dicembre 1923) pubblicò un articolo su *Le democrazie del lavoro e le civiltà delle Riforme* constatando che la Riforma propone nuove tipologie morali sulla base del libero esame, e come il capitalismo nasca da una rivoluzione individuale delle coscienze educate alla responsabilità personale (Weber), in modo tale che le democrazie protestanti si impregnano di liberalismo e di passione libertaria delle masse.

Insomma, mentre Gangale si preoccupa di far conoscere il magistero di Calvino, Gobetti auspica una formazione etico-politica che conduca ad una cittadinanza laica.

Conclusione

Concludendo, al di là dei dissensi di fondo tra la rivoluzione gangaliana e quella gobettiana, permangono in modo impressionante le affinità esistenziali.

Gobetti esalta la religione della libertà e una formazione etico-politica che conduca ad una cittadinanza laica con una fede «che abbia la forza di rinnovarsi ad ogni istante, vedere la vita come concretezza in cui ogni umile atto acquista la sua santità, la sua consacrazione, perché è fatto nostro». Franco Manni, autore di un saggio su *Laicità e Religione di Piero Gobetti*, osserva come «fede», «santità» e «consacrazione» siano segnali senza equivoco che, pur rimanendo fuori da ogni confessionalità, rimandano a un discorso religioso.

Schematizzando, le affinità tra i due protagonisti rimangono moltissime:

- Sono entrambi pensatori più critici che ideologici, apparentemente sconfitti eppure mai scavalcati dalla storia.
- Hanno amici meridionalisti comuni, in particolare Tommaso Fiore e Guido Dorso.
- Firmano il Manifesto antifascista di Benedetto Croce.
- Subiscono i colpi della censura fascista sui rispettivi periodici: «Conscientia» e «Rivoluzione liberale».
- Fondano entrmabi una Casa Editrice per continuare il loro lavoro culturale dopo l'avvento del Fascismo.
- Impediti nel loro lavoro, emigrano: Gobetti in Francia, Gangale in Svizzera Germania e Danimarca.
- Hanno entrambi una cultura europea.
- Hanno interessi letterari: la poesia di Dante e Alfieri per Gobetti; Leopardi per tutti e due; il recupero delle lingue minori per Gangale.
- Scrivono con uno stile profetico piuttosto nervoso, sorretto da aforismi e sentenze.

Alla luce di tutte queste assonanze, quanto scrisse Gangale alla morte di Gobetti si trasforma in una sorta di necrologio comune, che vale per entrambi, uniti spiritualmente:

> Il dramma di Gobetti è consumato. Egli è proprio morto. Ci sentiamo più soli oggi. E sentiamo l'infinita tristezza della sua tragedia che è la nostra, sentiamo l'amarezza dell'avvenire di noi superstiti. Quale oscuro destino ci spinge a combattere per un futuro che forse non vedremo, che ci spinge all'ingrato compito di essere incompresi e solitari?
>
> Chi ci spinge a esaurirci i nervi e il cervello, a far ardere il nostro corpo da un'insaziabile fiamma, ad essere dei don Chisciotti precoci, dal viso patito, dal vestito stinto, impugnanti come vessillo un pezzo di giornale in mezzo ad una moltitudine che non ci comprende? Noi non sappiamo. Così colui che è morto non sapeva [...]. Ben sentiva questa fatalità Gobetti che

> errò per l'Italia inquieto inquietando le coscienze nostre: che veniva qui a Roma in terza classe, frettoloso, arruffato, con la grossa valigia carica dei suoi libri e dei suoi giornali che egli stesso distribuiva ai librai e collocava dai giornalai: che a casa sua [...] aveva impiantato una Casa Editrice in cui egli era tutto; autore, editore, contabile, spedizioniere, incollatore di fascette. E i giovani sentirono il suo fascino e il contagio di questa ascesi febbrile e operosa; i vecchi e gli avversari s'inchinarono stupefatti. Il caso Gobetti costituì una febbre ascetica comunicata alla gioventù d'Italia. Possa questa febbre ardere ancora.

E ancora, in *Tesi e amici del nuovo protestantesimo*, Gangale ricordava «ultimo, ma fra i primi, il nostro fratello morto: Piero Gobetti».

ALBERTO CABELLA

Dibattito

Nel corso del convegno abbiamo tentato di abbozzare un ritratto di Giuseppe Gangale ispirato dal titolo: *Il profeta delle minoranze*. Vorrei aggiungere a questo profilo alcuni tratti, che reputo complementari, rispetto ai criteri applicati dai relatori ma abbastanza in linea con il vivace dibattito che ha caratterizzato i lavori del convegno.

Alla domanda centrale della nostra riflessione, "Chi era Giuseppe Gangale?", propongo una risposta circoscritta da due termini non prettamente accademici: convertito e calvinista.

Gangale era un grande convertito. Non di rado la conversione è definita e intesa come un semplice passaggio da un'appartenenza ecclesiale all'altra. Sull'altro versante si colloca una visione che definirei come "wesleyana", vale a dire un momento preciso, con tanto di data e ora, in cui il soggetto sperimenta, nella totalità del suo essere, l'azione della Grazia. Credo che la conversione di Gangale non possa essere collocata in nessuna delle due visioni. I suoi cambi di appartenenza ecclesiale sono abbastanza documentati: dal cattolicesimo al protestantesimo nella sua versione battista, la domanda di ammissione alla Chiesa Valdese e un lungo periodo di vita trascorso nella luterana Danimarca. Non penso tuttavia che essi siano fondamentali per comprendere la sua conversione. Nei suoi scritti manca inoltre qualsiasi riferimento ad un'esperienza simile a quella di John Wesley; abbastanza rare sono anche le "confessioni" personali di Gangale. Il suo percorso, sia interiore sia esteriore, è, senza dubbio, più vicino alle storie di vita di molti pensatori puritani. Sul piano esteriore l'appartenenza ecclesiale di John Owen o di Richard Baxter è pressoché secondaria. I loro percorsi individuali s'inseriscono in quel particolare evento, definito da Michael Walzer *La Rivoluzione dei santi*, che ha segnato tutto il Seicento inglese. Sul piano interiore, che in questo caso corrisponde a quello esteriore, ciò che meglio esprime la conversione di Gangale è la parola "pellegrinaggio", molto in sintonia con la visione dinamica della conversione e della vita cristiana dipinta con formidabile maestria da John Bunyan nel suo *The Pilgrim's Progress*. Una straordinaria sintesi di tale percorso ha formulato lo stesso Gangale nel 1924, parlando, con lo stile che gli è proprio, intessuto di numerose parentesi, della nascita di «Conscientia»:

E, in mezzo alla crisi religiosa (modernismo superstite, misticismo indefinito, cattolicesimo reazionario, cattolicesimo estetico) alla crisi sociale (democrazia cristiana, socialismo, clartismo, fascismo) alla crisi letteraria (rondismo, futurismo), ha voluto esprimere la necessità di una soluzione radicale (si dica pura protestante) della crisi spirituale odierna. Dove altri hanno parlato di necessità di riforme, di evoluzione o di involuzione, essa ha posto chiaramente la formula: Rivoluzione religiosa (*Una resistenza spirituale*, a cura di D. Dalmas, A. Strumia, Torino, Claudiana, 2000, p. 106).

Da quest'affermazione emerge chiaramente l'altro tratto della complessa personalità di Gangale: il suo calvinismo. Il nome del riformatore di Ginevra ha dato luogo a ragionamenti piuttosto superficiali per non dire assurdi. Il calvinismo, secondo taluni, sarebbe da identificare con la società borghese rigida, intollerante e moralista. Molti contemporanei di Gangale escludevano in partenza qualsiasi riferimento al pensiero di Calvino nelle loro analisi della situazione religiosa e sociale dell'Italia. A questo punto occorre affermare con forza che Gangale è stato un calvinista italiano. L'enfasi sull'abbinamento "calvinista italiano" è importante per rilevare che uno dei più creativi intellettuali del Novecento proprio in quel tipo di pensiero vedeva la soluzione dei numerosi malesseri italiani ed europei:

Solo gli illusi nei sogni della democrazia e del progresso, e i ricaduti, dopo la guerra nel letargo borghese, poterono credere che il calvinismo di Gangale fosse fuori tempi; fuori dei tempi erano invece loro. Ma Calvino era un simbolo romantico, un atto d'accusa alla religione (nel senso più vasto) europea di due secoli, all'inutile vangelo democratico traccheggiante sulla pace e sulla guerra incapace di credere e di agire (*Revival*, Palermo, Sellerio, 1991, p. 81).

Quest'affermazione, così forte e decisa, rammenta, però, che il calvinismo non è tanto lontano dalla cultura italiana come talvolta potrebbe sembrare. All'inizio del Seicento, quando l'Italia dominata dal papa e dagli spagnoli sprofondava in una stasi religiosa e politica che avrebbe rallentato il suo sviluppo per almeno due secoli, a Ginevra un calvinista italiano Giovanni Diodati compiva la prima traduzione dell'intera Bibbia dalle lingue originali in italiano, mentre, qualche decennio dopo, Francesco Turettini, discendente da un'antica famiglia lucchese, si affermava come uno dei più brillanti teologi ginevrini dopo Calvino. Questo è avvenuto a Ginevra, al tempo stesso vicina e lontana, ma anche in queste valli numerosi pastori, formatisi nelle migliori accademie teologi-

che dell'Europa, hanno saputo esprimere in italiano il pensiero della Riforma ginevrina.

Gli scritti di Gangale ci ricordano dunque una cosa che, almeno in parte, abbiamo tentato di recuperare durante questo convegno: l'assenza di Calvino e del suo pensiero non solo nella cultura italiana, ma anche nel protestantesimo italiano dell'anno duemila. Non possiamo nascondere che in un'Italia che attraversa una grave crisi spirituale, con lo sguardo rivolto verso il Vaticano, percepito come l'unico difensore dei cosiddetti valori universali, anche noi protestanti balbettiamo spesso in maniera piuttosto incomprensibile il messaggio che avremmo dovuto gridare ad alta voce. Credo che la voce chiara di un grande convertito, che ha saputo trovare in Calvino un riferimento preciso per una possibile rivoluzione protestante in Italia, dopo essere risuonata in quest'aula sinodale, risuonerà con la stessa forza anche fuori dal piccolo mondo protestante italiano.

PAWEL GAJEWSKI

Mi ero impegnato, a suo tempo, per la consegna di un breve contributo per gli atti del convegno su "*Giuseppe Gangale, profeta delle minoranze*"; francamente non riesco a ricostruire quanto avevo detto in quell'occasione, anche perché mi era toccato presentare il libro *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927*, a cura di Davide Dalmas e Anna Strumia. Ma una presentazione, o recensione, è come l'uovo o il pesce, che se non è fresco non è buono.

Restando a cibi e sapori, ricordo il convegno come si ricorda quell'ottimo pranzo di due anni or sono...: con un po' di pazienza si ritrova il menu, si ricordano i volti dei convitati, l'atmosfera..., ma la lista delle vivande e le foto di gruppo non sono il pranzo.

Riprendo soltanto alcuni spunti, che mi sembrano rilanciare oggi qualche stimolo per la ricerca che deve continuare.

«Profeta delle minoranze» diceva il convegno. La signora Margarita Uffer, seconda moglie di Gangale, intitolava il suo libro del 1986 *Giuseppe Gangale. Ein Leben im Dienste der Minderheiten*. Sottolineava, cioè, l'azione di Gangale come vita «al servizio delle minoranze», che è forse più preciso. Anche se mi sta bene riconoscere un ruolo profetico di Gangale.

Le minoranze, non *una* minoranza. Se di Gangale ci vogliamo appropriare noi valdesi (o noi battisti, o noi protestanti italiani, o i teologi, o i filosofi) non

gli rendiamo un buon servizio. Altrettanto se se ne vogliono appropriare in esclusiva gli albanesi di Calabria, o i filologi, o i glottologi, o gli studiosi di lingue e dialetti...

Quando mi ero occupato di Gangale alla fine degli anni '60 (la tesi che ho sostenuto presso la Facoltà Valdese di Teologia è del 1971) la ricerca era appena iniziata: ora vari studi precisi ci hanno chiarito molti aspetti della sua vita e della sua attività. Il problema oggi è di ricomporre i vari tasselli ed occorre probabilmente un lavoro di *équipe*: difficilmente lo specialista di un singolo settore può restituirci la complessità del pensiero e dell'attività di Gangale; al meglio, la può intuire.

Quel che sostenevo nel 2000 è che un aspetto di Gangale, che ce lo rende vicino, è quello della *resistenza*, non solo rispetto agli autoritarismi, ma alle omologazioni, al luogo comune, alla tentazione di non pensare. È forse questa *forma mentis* che permette un'azione al servizio delle minoranze. Chi sa mettersi al servizio delle maggioranze, o dei poteri, comunque non mancherà mai: non è difficile.

È questa intuizione, in sintesi, che ha permesso a Davide Dalmas e Anna Strumia di esaminare, nel loro libro, l'esperienza di «Conscientia» come una *Resistenza spirituale* (ma anche religiosa, politica, culturale).

Invece di una recensione tardiva (a margine del convegno scrissi una recensione per «L'Indice», che ovviamente non riscriverei identica oggi), inviterei a rileggere il libro curato da Dalmas e Strumia come punto di partenza, in vista di un lavoro sistematico, non occasionale, per coloro che hanno interesse alla ricerca.

Per chi non ha interesse o non ha possibilità di dedicarsi alla ricerca, il libro fornisce comunque strumenti, esempi concreti per abituarsi o riabituarsi a pensare; si tratta di un pensiero che è, ad un tempo, legato alle proprie radici ma aperto alle "conversioni". Un pensiero che, contrariamente alle prime impressioni, non nasce dai libri, ma da un'identità, da un'esperienza e da un'azione. Pensiero che muove ad un interrogativo di fondo sull'identità futura, non quella originaria ma quella vocazionale; su un'esperienza che non è cronaca di inezie, ma maturazione attraverso itinerari complessi; ad un'azione, ripetiamolo pure, di *resistenza*, che non nasce dall'ansia di prestazione (si è sempre salvati per grazia), né dalla necessità di vincere, ma che, nondimeno, è attentissima all'efficacia; azione che può essere gratuita, ma che non ha alcuna intenzione di essere inutile.

SERGIO RIBET

VITA DELLA SOCIETÀ

CONVOCAZIONE ASSEMBLEA

L'Assemblea ordinaria della Società di studi valdesi, a norma di Statuto,

è convocata per sabato 24 agosto 2002

alle ore 9:00 in prima convocazione e alle ore 17:00 in seconda convocazione presso la sala della Biblioteca valdese, in via Beckwith, 3, Torre Pellice.

Ordine del giorno:
- elezione del presidente e del segretario dell'Assemblea

relazione del Seggio sull'attività 2001-2002
- relazione finanziaria del Seggio sull'anno 2001
- accettazione dei nuovi soci
- illustrazione dell'attività del Centro culturale valdese 2001-2002
- discussione
- approvazione dell'operato del Seggio 2001-2002
- approvazione del bilancio preventivo 2003
- elezione del Seggio 2002-2003
- elezione dei revisori dei conti per l'anno 2002
- varie ed eventuali

Il Seggio, 21 maggio 2002

Serata pubblica della Società

La conferenza pubblica che tradizionalmente la SSV organizza a Torre Pellice nella serata del giorno di apertura del Sinodo valdo-metodista – e dunque in questo caso domenica 25 agosto 2002 – avrà luogo nell'aula sinodale, alle ore 21:00, sul tema:

I 150 anni del tempio valdese di Torre Pellice.

XLII Convegno di studi sulla Riforma
e sui movimenti religiosi in Italia

Minoranze e comportamenti

Atteggiamenti culturali e sociali
delle minoranze religiose
tra medioevo ed età moderna

Torre Pellice, Casa Valdese
31 agosto – 1° settembre 2002

A cura di Susanna Peyronel, Marina Benedetti, Daniele Tron

Il Convegno si propone di studiare l'argomento degli atteggiamenti culturali e dei comportamenti sociali adottati dalle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna. Tale argomento verrà affrontato sotto due aspetti: il primo, di carattere storico-antropologico, è costituito dalle modalità di relazione delle minoranze religiose nei confronti dei gruppi maggioritari e dalle strategie di sopravvivenza proprie di ciascuna minoranza messe a confronto tra loro; il secondo aspetto, di tipo storico-culturale, si incentra invece sui codici di comportamento interni alle minoranze stesse di fronte a problemi specifici, quali la partecipazione ai riti, la persecuzione e la repressione. Si è inteso proporre il tema in un modo tale da permettere agli studiosi di intervenire all'interno di un ampio arco cronologico, che va dal medioevo al primo Settecento, nell'intento di esaminare il medesimo problema in epoche differenti.

Anche per quanto riguarda l'ambito geografico, la scelta è stata quella di non limitare le analisi al solo territorio italiano, ma estenderle ad un'ampia area europea.
I temi di riflessione proposti agli studiosi sono quattro:

- *Cultura scritta e minoranze*: testi provenienti da gruppi eterodossi e testi prodotti dalla cultura dominante (modelli di comportamento e stereotipi di comportamento)
- *Repressione e reazione*: nicodemismo, fuga, martirio…
- *Osservanza e riti*: comportamenti minoritari di fronte alla ritualità dominante (festività, divieti alimentari etc.)
- *Donne e minoranze*: mutamento delle regole matrimoniali, rottura o continuità delle strutture sociali, strategie di perpetuazione del patrimonio.

Sabato 31 agosto

Prima sessione: TEOLOGIA E COMPORTAMENTI

ore 9^{00} EUAN CAMERON (Università di Newcastel upon Tyne)
Theological culture as minority culture: intellectuals and the popular view of the supernatural (15th-16th century)

ore 9^{30} GABRIEL AUDISIO (Università di Aix-en-Provence)
Le sentiment de supériorité dans les minorités: l'exemple des vaudois aux XVe-XVIe siècles

ore 10^{00} *Pausa*

ore 10^{30} ALBERT DE LANGE (Società di Studi Valdesi)
Le colonie valdesi in Germania dal 1699 al 1823: tra identità e sopravvivenza.

ore 11^{00} PIET VISSER (Università di Amsterdam)
L'identità della minoranza mennonita nei Paesi Bassi.

ore 11^{30} CLAUDIA DI FILIPPO (Università di Milano)
Le comunità cattoliche inglesi del periodo elisabettiano fra clandestinità e testimonianza.

ore 12^{00} CÉLINE BORELLO (Università di Aix-en-Provence)
Fidélité au roi, fidélité à Dieu. Les protestants provençaux dans le second XVIIe siècle.

Seconda sessione: TESTI ED ETERODOSSIA

ore 15^{30} PILAR JIMENEZ SANCHEZ (Centre d'études cathares "René Nelli", Carcassonne)
Variations dans les pratiques rituelles et sacramentaires des cathares (XIIe-XIIIe siècles).

ore 16^{00} ENRICO RIPARELLI (Università di Padova)
La glossa catara del ms 269 di Dublino: "originalità" e "normalità" dell'eresia.

ore 16^{30} *Pausa*

ore 17^{00} Émidio Campi (Università di Zurigo)
Il catechismo di Bernardino Ochino.

ore 17^{30} Silvano Cavazza (Università di Trieste)
Catechismi plurilingue e propaganda luterana nell'Austria interna (1550-1570).

ore 18^{00} *Discussione*

Domenica 1° settembre

Terza sessione: Dissidenza e tolleranza

ore 9^{00} Antonio Rotondò (Università di Firenze)
Un amico e collaboratore di Gottfried Arnold esule a Zwolle: Friedrich Breckling.

ore 9^{30} Lucia Felici (Università di Firenze)
Spiritualismo e nicodemismo nella Basilea del '500: il caso di Martin Borrhaus (Cellarius).

ore 10^{00} Camilla Hermanin (Università di Firenze)
Riflessioni su società e leggi di un esule ugonotto a Basilea: Pierre Roques (1685-1748).

ore 10^{30} *Pausa*

ore 11^{00} Gianclaudio Civale (Università di Milano)
Il dottor Egidio: un predicatore evangelico nella Siviglia dell'Inquisizione.

ore 11^{30} Achille Olivieri (Università di Padova)
Le lettere dei mercanti Andrea e Marco Zaccaria (1555-1560): una discussione sul "Christus" spirituale.

Ore 12^{00} *Discussione*

Quarta sessione: Minoranze al femminile

ore 15^{30} Dinora Corsi (Università di Firenze)
"Interrogata dixit". Le eretiche nei processi italiani dell'Inquisizione (secolo XIII).

ore 16^{00} STEFANIA TRENTIN (Fondazione L. Firpo, Torino)
Tra affetti familiari e idee eterodosse: Isabella Bresegna (1510?-1567).

ore 16^{30} *Pausa caffè.*

ore 17^{00} SANDRA SECCHI OLIVIERI (Università di Padova)
Fra pratica religiosa e devozione coniugale: Maddalena Hommets Patin e i suoi "Riflessi morali e cristiani".

ore 17^{30} *Discussione*

ore 18^{00} *Conclusioni e chiusura del Convegno*

La SSV mette a disposizione 10 borse soggiorno per studenti e ricercatori (presentazione delle domande entro il 30 giugno 2002).

Società di Studi Valdesi
Via Charles Beckwith, 3
10066 Torre Pellice (To)
Tel. e fax 0121 932765
e-mail: ssvaldesi@yahoo.it

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7606